

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

24

الإسلام والمرأة

تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة

زكـــي الميـــلاد

الإسلام والمرأة

تجديد التفكير الديني

في مسألة المرأة

زكي الميلاد

الإسلام والمرأة

تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة



المؤلف: زكي الميلاد
الكتـاب: الإسلام والمرأة تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة
تصميم الغلاف: حسين موسى
المراجعة: فريق مركز الحضارة
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Islam and Woman
The renewal of religious Thought about Woman

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الفصل السادس:

مقدّمة الطبعة الثانية

أحاول في كتاباتي قدر المستطاع، مواكبة ما يستجدّ في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر من تطوّرات وتجدّدات، وفي هذا الكتاب حاولت مواكبة هذه التطوّرات والتجدّدات في مجال علاقة الفكر الإسلامي بالمرأة. ففي الطبعة الأولى منه، تابعت تطوّرات الفكر الإسلامي في هذا المجال خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين وصولاً إلى مطلع القرن الحادي والعشرين، وتأتي هذه الطبعة الثانية لمتابعة تطوّرات ما بعد الولوج إلى هذا القرن.

وقد كشفت هذه التطوّرات التي وقفتُ عليها، عن أنّ الفكر الإسلامي ما زال يتلمّس التجديد في رؤيته لقضايا المرأة، ويُراكم معارفه وخبراته في هذا المجال، وكيف أنه قطع شوطاً مهمّاً في هذا الطريق، وبقي محافظاً على وتيرة صعوده وتقدّمه، مؤكّداً ومُبرهناً على أنّ التجديد الإسلامي في قضايا المرأة مازال ممكناً ومتاحاً، ومتخطَّياً حالة التوقّف والانسداد في هذا الشأن.

ومن الواضح أن ما أعنيه بالحديث يصدق على أحد مناحي الفكر

الإسلامي المعاصر، ولا يصدق بالضرورة على عموم الفكر الإسلامي الذي تتنوّع في داخله وتتعدّد المنازع والاتّجاهات، بخطاباتها الفكرية المختلفة، ومساراتها السلوكيّة المتباعدة، ومن المسلّم به أن هذا الفكر ليس على موقفٍ واحدٍ في موضوع المرأة، ولا يمكن مقاربته على أساس موقفٍ واحد، مهما كانت الطبيعة المتفوّقة لهذا الموقف، وهذا هو حاله دائماً، كان ومازال وسيظل عليه أيضاً.

ومثلما كانت هناك مناسبات وقفت وراء كلّ فصل من فصول الكتاب، وشرحتها في مقدّمة الطبعة الأولى، فإنَّ ما أضفته إلى هذه الطبعة الثانية، وهما فصلان، كانت لهما أيضاً مناسبتان. فالفصل الذي يتحدث عن دور المرأة في تجديد رؤية الفكر الإسلامي لمسألة المرأة، مناسبته كانت الدعوة التي وصلتني من الصديق الدكتور قطب مصطفى سانو للمشاركة في مؤتمر عالمي عن وضع المرأة المسلمة في المجتمعات المعاصرة، وفي وقتها كانت الفكرة التي تشغلني هي أن موضوع المرأة لن يتغيّر أو يتجدّد في داخل الفكر الإسلامي، وبالشكل الذي تقبل به المرأةُ وتتناغم معه، ما لم تساهم هي نفسها في تغيير وإصلاح رؤية هذا الفكر لمسألة المرأة، فهل تستطيع أن تنهض بهذه المهمة الفكرية؟

وقد وجدت أن هذه الفكرة جديرة بالدراسة والتأمّل، فاشتغلت عليها، وأعددت بحثاً حمل عنوان هذا الفصل، وشاركت به في المؤتمر الذي نظّمه المعهد العالمي لوحدة الأمّة الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية، وعقد في العاصمة الماليزية كوالالمبور خلال الفترة ما بين 14 و16 أغسطس 2007م.

وأما الفصل الذي يتحدّث عن المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة، فأتت مناسبته حين اطّلعت على سلسلة كتابات نشرها الشيخ يوسف الصانعي بعنوان: (سلسلة الفقه المعاصر) تطرّقت في معظمها إلى قضايا المرأة، فوجدتُ أنها تحتوي على آراء واجتهادات جديدة وحديثة هي في غاية الأهميّة، وتكشف عن منحى جديد داخل الفقه الإسلامي الشيعي في مجال دراسة قضايا المرأة؛ لذا كان من المهم الكشف عن هذا المنحى الجديد، والتطرّق إلى هذه الآراء والاجتهادات التي يمكن لها أن تغيّر اتّجاهات النظر إلى هذه القضايا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه بالتأكيد ليست نهاية التطوّرات والتجدّدات التي وصل إليها الفكر الإسلامي المعاصر في مجال المرأة، فقد تكون هي بدايته.

وللتنويه، فإنني قد أدخلت تعديلات وتنقيحات في هذه الطبعة الثانية، وجدتُ من المفيد القيام بها، شملت حتى عنوان الكتاب، حيث تحوّل العنوان الرئيسي في الطبعة الأولى، إلى عنوان فرعي في هذه الطبعة.

والله وليّ التوفيق.

زكي الميلاد

مقدّمة الطبعة الأولى

في صيف 1995م، طلب مني الصديق الدكتور فتحي ملكاوي المشاركة في برنامج المحاضرات الذي كان يُقام أسبوعياً في جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، بالتعاون مع مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن، وكان الموضوع المقترح يدور حول (المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر)، وهو المحور المخصّص لمحاضرات شهر أغسطس من ذلك العام.

وكانت وجهة نظري التي شرحتها آنذاك، أن موضوع المرأة من الأَوْلى أن تتحدّث فيه المرأة ذاتها، وليس الرجل الذي استحوذ على هذا الموضوع، وكأنه المخوّل بالحديث عنه، وبالشّكل الذي ضاقت المرأة به ذرعاً.

ومع تأكيد الدكتور فتحي على ضرورة مشاركتي، أظهرت موافقتي شرط أن تكون هناك امرأة تُعقّب على ورقة البحث التي سوف أتقدّم بها، وهذا ما تمّ الاتفاق عليه، والتزمنا به فعليّاً، وكانت المعقّبة الدكتورة عيدة المطلق من جامعة اليرموك، والناشطة في حقل العمل النسائي بالأردن،

حيث قدّمت تعقيباً جادّاً ورصيناً على ورقة البحث التي كانت بعنوان: (المرأة في المشروع الإسلامي المعاصر من منظور نقديّ)، وقد حضر الندوة عدد من أساتذة وطلبة الجامعات من النساء والرجال، الذي أبدوا اهتماماً بالغاً بالمواضيع المطروحة، وشاركوا بأسئلة ومداخلات.

وفي هذا البرنامج المخصّص لموضوع المرأة، اشترك لأول مرة بعض النساء الجامعيّات كمتحدّثات فواجهت هذه الخطوة تحفظات من البعض، حيث نشر الدكتور همام سعيد في زاويته (حديث الثلاثاء) بصحيفة (السبيل) الأردنية، في 29 أغسطس 1995م، مقالة تحت عنوان «وقُلْ للمؤمنات..»، اعتبر فيها أن ما جرى في بعض المؤسّسات من دعوة النساء لإلقاء المحاضرات على العامة رجالاً ونساءً، يدخل في دائرة المحظور الشرعيّ، ورأى من واجبه، كما يقول، أن يطالب الإخوة في جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية بالتراجع عن هذه الخطوة، كما دعا المسلمات إلى عدم تلبية الدعوة إلى هذه اللقاءات المختلطة، حتى لا يتعرضن إلى المعاصي.

ومما لا شكّ فيه أنّ هذا الموقف كان مفاجئاً وغير متوقّع من الجميع نساء ورجالاً، الأمر الذي دعا بعض النسوة إلى الردّ عليه، في تلك الصحيفة المذكورة، حيث نشرت إحدى الأخوات اللاّتي حضرن برنامج المحاضرات في جمعية الدراسات، رداً بعنوان «قُلْ للمؤمنين..»، اعترضت فيه على أسلوب توجيه الاتهام من دون التثبّت منه، والتحريض الذي وجّهه ضد المسلمات وليس المسلمين. كما ردّ عليه الإعلامي ياسر أبو هلالة الذي أصبح لاحقاً مراسل قناة (الجزيرة) الفضائية، حيث رأى أننا لو أخذنا برأي الدكتور همام لامتنع الطلاب والطالبات، وكذلك

المدرّسون، عن دخول أبواب الجامعات الأردنية، ودعا الجميع إلى حضور نشاطات جمعية الدراسات التي لا تنقصها أجواء الحوار العلميّ، والنظافة الخلقيّة، والالتزام الشرعيّ.

أما الإخوة في الجمعيّة فمع امتعاضهم من موقف الدكتور همام سعيد، وجدوا من الحكمة عدم الردّ، مع تأكيدهم على أنهم لن يكونوا أقلّ حرصاً من غيرهم على الالتزام بالضّوابط الشرعيّة.

وقد لقيت ورقة البحث التي شاركتُ بها اهتماماً واستقبالاً حسناً، حيث أعيد نشرها في أكثر من منبر ثقافيّ وإعلاميّ، كمجلّة «النور» التي تصدر من لندن، ومجلّة «الإنسان المعاصر» في بيروت وأبلغني في وقتها الدكتور رفعت سيد أحمد عزمه على نشرها في مجلة «القلم» التي كان يصدرها من القاهرة آنذاك، إلى جانب نشرها في مجلة «الكلمة». كذلك تطرّق إليها الدكتور خليل علي حيدر في مقالة نشرها بصحيفة «الوطن» الكويتية، ورجعت إليها بعناية كبيرة الكاتبة الكويتية كواكب عبد الرحمن الملحم في كتابها «**مسلمة على أعتاب القرن القادم**»، وأشارت إليها الكاتبة السورية حنان لحام، كما تلقّيتُ بعض الرسائل البريديّة التي تضمّنت انطباعات طيّبة حولها.

وفي صيف 1996م، كنت في زيارة إلى بيروت، فالتقيتُ هناك بسماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين بمكتبه في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وأهداني كتابه القيّم «**مسائل حرجة في فقه المرأة**»، طالباً مني الكتابة عنه، فوعدته بذلك، وحين اطّلعت على الكتاب وجدته يستحق التنويه وإلفات النظر إليه؛ لأنه ينطلق من نظرة فقهيّة تجديديّة وتنويريّة، وفي هذا الصدد كتبتُ بحثاً بعنوان: (الفكر الإسلامي وقضايا

المرأة)، جاء استكمالاً ومتابعة للبحث السابق. وقد لقي هذا البحث عناية واهتماماً أيضاً، حيث تفضّل بنشره الصديق الدكتور عبد الجبار الرفاعي في مجلّته (قضايا إسلامية معاصرة)، وقام الصديق الدكتور أحمد يوسف بترجمته إلى اللغة الإنكليزية، ونشره في مجلته (شؤون الشرق الأوسط)، التي كانت تصدر من واشنطن، بالإضافة إلى نشره في مجلّة (الكلمة).

وفي سنة 2000م، تجدّد الحديث حول قاسم أمين، وذلك بمناسبة مرور مائة عام على صدور كتابه الشهير «**تحرير المرأة**»، فتابعتُ الكتابات التي نُشرت حوله، ورجعت إلى الأعمال الكاملة التي جمعها عنه الدكتور محمد عمارة، واطّلعت على أجزاء منها، وبالذات كتابَيْ «**تحرير المرأة**» و«**المرأة الجديدة**»، فتولّدت عندي بعض الأفكار ووجهات النظر التي عبّرتُ عنها في الفصل الذي تحدّث عن قضايا المرأة وإشكاليّات منهج النظر.

وفي السنوات الأخيرة من القرن العشرين، تزايدت الأنشطة النسائيّة غير الحكوميّة، وأخذت الحكومات في العالم العربي والإسلامي تراجع منظوماتها التشريعيّة والقانونيّة وبالذات المتعلّقة بقضايا المرأة والأحوال الشخصية، وتنامى الاتّجاه النقدي في بعض الخطابات الإسلامية المعاصرة حول هذه القضايا، وبدأت المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية ترفع صوتها، وتطالب بإصلاح أوضاعها، بعدما تقدّمت في ميادين العلم والتعليم، واقتحمت مجالات العمل والنشاط العام.

ومن الواضح أنّ هذه التغيّرات والتحوّلات كانت تُنبئ بما يمكن

وصفه بصحوة نسائية جديدة، أو أنها تكشف عن إمكانية أن يتشكّل تفكير جديد، أو تعطي أملاً بهذا التفكير الجديد في النظر إلى قضايا المرأة، الأمر الذي كان يحفّز على تكوين رؤية حول هذه الفرضيّة. وفي هذا السياق جاء الفصل الذي تحدّث عن الفكر الديني وتجديد الرؤية لقضايا المرأة.

وحينما علم الأستاذ فايز سارة مدير مكتب صحيفة (الراية) القطرية بدمشق آنذاك، أنني بصدد التحضير لكتاب حول تجديد التفكير الديني حول مسألة المرأة، طلب مني إجراء حوار صحفي في هذا الشأن، وبعد نشره في تلك الصحيفة، وجدتُ من المفيد إضافته إلى هذا الكتاب.

هذه كانت الأطوار التي مرّت بها فكرة الكتاب، ووجدت من المفيد الحديث عنها في المقدّمة، لتكوين المعرفة بخلفيّات الأفكار حول موضوع المرأة، وكيف تشكّلت وتطوّرت مع الزمن.

أما التجديد الذي أقصده في هذا الشأن، فهو تجديد في الرؤية ومنهج النظر إلى قضايا المرأة، وذلك بعدما أصبحت المرأة أكثر تعليماً وتدريباً وخبرة ومشاركة في الحياة العامة، وتغيّرت نظرتها إلى ذاتها ودورها ومستقبلها، وازدادت إدراكاً بضرورة إصلاح أوضاعها، وتحسين نوعيّة حياتها، وإعادة الاعتبار لكرامتها وشخصيّتها، وتصحيح النظرة السائدة التي تنتقص من إنسانيّتها وعقلها ودينها.

وحتى لا تصطدم المرأة بواقع قد يبعث على الإحباط واليأس، أو يحرّضها على الالتحاق بالنموذج الغربي المتصادم مع النموذج الإسلامي والهويّة الإسلاميّة، ومن أجل أن تكتشف أنّ الدين هو طريق للتقدّم لها

في الحياة، وضمان لحقوقها، وحماية لكرامتها، وتزكية لنفسها، وصيانة لعفّتها، وباعث لتعليمها، وتشريع لسعادتها، كان من الضروريّ الدعوة إلى تجديد التفكير الديني حول المرأة.

وأسأل الله التوفيق والسداد.

زكي الميلاد
المملكة العربية السعودية
15 شوال 1421هـ
10 يناير 2001م

الفصل الأول

المرأة في المشروع الإسلامي من منظور نقدي

ـ 1 ـ

المنظومات الثقافيّة والمفاهيم القلقة

في أغلب المنظومات الثقافيّة، القديمة والحديثة والمعاصرة، هناك مفاهيم يمكن أن نصطلح عليها بالمفاهيم القلقة، وهي التي تتّصف بطابع جدليّ وإشكاليّ عادة، وتتعدّد حولها الاجتهادات، وتختلف بشأنها وجهات النظر، بصورة جزئيّة أو كليّة، وتصل أحياناً إلى درجة التناقض أو التصادم.

ومن طبيعة هذه المفاهيم القلقة، أنّها تظلّ تفرض حضورها من وقتٍ لآخر، وقد يشتدّ الالتفات إليها مع ما يحصل في ساحة الواقع من تجدّدات أو تغيّرات، فكرية أو موضوعيّة، ومع تجدّد هذا الحضور تظلّ الرغبة قائمة نحو إخراج هذه المفاهيم من حالة القلق إلى حالة الاستقرار، طلباً للوضوح والاتّفاق عليها ما أمكن.

وبسبب هذه الوضعيّة القلقة، فقد اتّصفت هذه المفاهيم بالاشتغال الفكري والثقافي الواسع والمستدام أثر منظوماتها الثقافية، وكان لهذا الاشتغال المستدام أثر في خلق حالة من الديناميّة والحيويّة والإثراء لا أقلّ عند بعض هذه المنظومات.

وحالة القلق في هذه المفاهيم، قد تكون مرتبطة بظرف زمني معيّن، ومتأثّرة بطبيعة هذا الظرف، وبانتهائه أو حصول تغيّر فيه يرتفع القلق من هذه المفاهيم، ومنها ما يدوم طويلاً، حيث يظلّ القلق مستوطناً فيها.

ومن المهم الإشارة إلى أنّ هذه الحالة ليست سلبية أو ضارّة بالمطلق، وليست إيجابية أو مفيدة بالمطلق كذلك، فقد تكون ضارّة لبعض المفاهيم، أو ضارة في زمن معيّن، وقد تكون مفيدة لبعض المفاهيم، أو مفيدة في زمن معيّن، أو لزمن معيّن.

ومن المفاهيم القلقة التي شهدتها المنظومة الثقافية الإسلامية قديماً، مفهوم الجبر والاختيار الذي اشتدّ حوله النزاع والاختلاف في منتصف القرن الثاني للهجرة، وحديثاً مفهوم الدين والعلم بعد حصول الاحتكاك بين العالمين الغربي والإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي. ومن المفاهيم المعاصرة يبرز مفهوم التراث والمعاصرة، أو التراث والتقدّم، أو التراث والحداثة، إلى جانب مفاهيم أخرى. وفي نطاق المنظومات الثقافية الأخرى غير الإسلامية هناك مفاهيم من هذا النمط مرّت عليها في أزمنتها المختلفة القديمة والحديثة والمعاصرة.

ومن المفاهيم التي يشتدّ حولها القلق في الخطاب الإسلامي المعاصر، المفهوم الذي يتّصل بمسألة المرأة وجدليّة دورها الاجتماعي. ويصوّر هذا القلق السيد محمد حسين فضل الله بقوله: «إن الحديث عن المرأة ودورها الفاعل في البُعد الإنساني المتنوّع، والمتحرّك المواقع، يثير الحوار حول الكثير من المفاهيم القلقة التي يحملها الناس في النظرة إليها، لا سيما في الإطار الديني الإسلامي، ما قد يؤدّي إلى الارتباك في التعامل معها على صعيد الواقع، أو إلى فقدان ثقتها بنفسها من خلال

الإيحاءات المختلفة المؤثّرة في شعورها وإحساسها بالحياة من حولها، ونظرتها إلى المسؤولية الملقاة على عاتقها»[1].

ولعلّ الشيخ محمد مهدي شمس الدين أبلغ من صوّر هذا القلق، حين عَنْوَن دراساته الفقهيّة حول المرأة بعنوان: **«مسائل حرجة في فقه المرأة»**.

وكشف عن هذا القلق أيضاً، الشيخ محمد الغزالي في كتابه: «السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث»، حيث خصّص قسماً تحدّث فيه عن المرأة وما أثارته من جدل بين المسلمين، وصنّفه الشيخ الغزالي إلى جدل بين أهل الفقه وأهل الحديث، وانتصر فيه لأهل الفقه.

وحين يصوّر الشيخ يوسف القرضاوي هذا القلق يقول: إن «قضية المرأة في مجتمعاتنا الإسلامية مَثَل بارز يجسّد موقفَي الغلوّ والتقصير، أو الإفراط والتفريط»[2].

ولا بدّ من القول أنّ محور القلق في قضية المرأة، هو جدليّة دورها الاجتماعي ومشاركتها في الوظائف العامة، وتجلّى مثل هذا القلق مع كتاب الشيخ محمد رشيد رضا حول «حقوق النساء في الإسلام وحظّهن من الإصلاح المحمّدي العام»، حيث اعتبر فيه أن الإسلام قال بمشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينية، والأعمال الاجتماعية والسياسية. وقد اعترض على هذا القول، في وقت لاحق، الشيخ محمد ناصر الدين

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، **تأمّلات إسلامية حول المرأة**، بيروت: دار الملاك، 1992م، ص 3.

(2) عبد الحليم أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، الكويت: دار القلم، 1990م، ج1، ص9.

الألباني، بعد تحقيقه لهذا الكتاب، فعلّق عليه بالقول: إن هذا الإطلاق باطل لمنافاته لعموم آية «وقرن في بيوتكن»، وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخّل في السياسة[1]. أما الشيخ رشيد رضا فيرى في آية ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ أن الله قد أثبت للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوّة والمودّة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النُصرة الحربية والسياسية، إلا أن الشريعة أسقطت عن النساء وجوب القتال[2].

وهذا النوع من الاختلاف بين الشيخ رشيد رضا والشيخ الألباني، يمكن أن نميّـزه بطريقة الشيخ محمد الغزالي على أنه اختلاف في المنهج بين أهل الفقه وأهل الحديث، كما أوضحه في كتابه الذي انتصر فيه لأهل الفقه، وهو كتاب: «السنّـة النبويـة بين أهل الفقه وأهل الحديث».

وحين تصوِّر المرأة بلسان حالها هذا القلق، تقول رئيسة جامعة الجنان في طرابلس بلبنان الدكتورة منى يكن: «لا تزال المرأة المسلمة مُبعَدةً عن دورها الاجتماعي والحياتي إلى حدّ كبير، ولا يزال هاجس إبقائها على الهامش ينغّص عيشها، ويقلق راحتها، ويقصيها عن الحركة، وتبقى مسألة الاعتراف للمرأة بفاعليتها، ودورها، وعدم فرض الوصاية العمياء عليها، من أهمّ القضايا التي تشغل بالها»[3].

---

(1) الشيخ محمد رشيد رضا. حقوق النساء في الإسلام وحظّهن من الإصلاح المحمّدي، بيروت: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ، ص11.

(2) منير شفيق. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديّات، بيروت: دار الناشر، 1991م، ص113.

(3) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل. الفكر الحركيّ الإسلامي وسبل تجديده، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 1993م، ص268.

وبلسان الكاتبة المصرية السيدة صافيناز كاظم، أن «حظّ المرأة المتعلّمة من الالتفات ـ إسلامياً ـ لمحنة ظلمها الاجتماعي الذي أعادها إلى عذابات موروثات من العقلية الجاهلية قبل الإسلام، وتفسير مبتور للآية الكريمة ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، وذلك بدل إعادتها إلى وضعها الذي قرره لها الإسلام»[1].

من هنا تتكشّف لنا طبيعة القلق في قضية المرأة، ويتحدّد محلّ النزاع ـ حسب تعبير لغة الفقهاء ـ، ومحوره جدليّة الدور الاجتماعي، والمشاركة في الحياة العامة.

(1) صافيناز كاظم، في مسألة السفور والحجاب، القاهرة: مكتبة وهبة، 1982م، ص20.

ـ 2 ـ

نقد الأدبيّات الإسلاميّة حول المرأة

وممّا لا شكّ فيه أنّ المساحة التي شكّلتها قضية المرأة في الأدبيّات الإسلامية المعاصرة، من الناحية الكمية، تُعدّ غير قليلة، لكن الفاحص والمتأمّل في هذه الأدبيات والكتابات بالمنظور النقدي، تتكشّف له بعض الحقائق والملاحظات النقديّة، والتي منها:

أولاً: يكاد يغلب على الكثير من هذه الكتابات الحالة الانفعالية والدفاعية، المنشغلة بالردّ على الشبهات والإشكاليّات التي تثيرها الأقلام والكتابات غير الإسلامية حول المرأة بصورة عامة، وحول المرأة في الخطاب الإسلامي بصورة خاصة.

وإذا كان مهماً الانشغال بهذا النمط من الكتابات، دفاعاً عن الموقف الإسلامي، فإن الأهمّ من ذلك العمل على بلورة الرؤية الإسلامية المعرفيّة والعمليّة لقضايا المرأة، بعيداً عن إشكاليّات وحساسيّات الطرف الآخر.

وفي تفسير البعض أن هذه الحالة الدفاعية، جاءت في ظرف كان فيه

الفكر الإسلامي يصنّف نفسه في موقف الدفاع عن الذات، وعن الهوية، مع ذلك فإن هذا الظرف قد تغيّر وبصورة عكسيّة، وبقيت كتابات إسلاميّة عديدة على حالها ولم تتغيّر.

بيد أنّ المرأة المسلمة من جهتها لا تنتظر مثل هذه الردود، التي لا تغيّر من واقعها شيئاً، بقدر انتظارها وحاجتها لتصحيح أوضاعها القائمة وعلى أساس الرؤية الإسلامية، فهي تريد أن تجد هذه الرؤية حول المرأة تُطبّق على الأرض، ويُلتزم بها فعلياً في الحياة الاجتماعية، لا أن تكتفي بمجرّد الاطّلاع على تلك الردود فحسب.

ثانياً: يُلاحَظ أن أغلب الكتابات الإسلامية عن المرأة جاءت من الرجل، والذي تفوّق، من هذه الناحية على المرأة نفسها، وهذا ما يتكشّف بصورة واضحة، في الأعمال التوثيقيّة والببليوغرافيّة.

وتظهر مثل هذه المفارقة حين يستعرض الأستاذ منير شفيق في كتابه التوثيقي «**الفكر الإسلامي المعاصر والتحدّيات**» آراء الإسلاميين المعاصرين عن المرأة، ويشير إلى واحد وعشرين رأياً للرجال، ورأيين فقط للنساء.

وليس القصد من هذه الملاحظة بالتأكيد، فصل عالم المرأة عن اهتمامات الرجل، أو حصر اهتماماتها بعالمها وقضاياها الخاصة، وإنما لأن المرأة، ولأسباب ذاتيّة وموضوعيّة، معرفيّة ومنهجيّة، تعرف نفسها أكثر ممّا يعرفها الرجل، هي أقرب إلى تشخيص أحوالها الموضوعية، ومعرفة كينونتها الذاتية، وبالتالي هي الأقدر على فهم حاجاتها ومتطلّباتها.

ومن جانب آخر، قد لا يتوجّه النقد هنا بالضرورة إلى الرجل الذي عبّر عن رأيه وباهتمام في موضوع المرأة، بقدر ما يتوجّه النقد إلى المرأة ذاتها التي لم تتولّ قضاياها بالقدر الكافي، أو الذي باهتمام يفوق اهتمام الرجل.

ثالثاً: هناك نمطيّة تقليديّة جامدة في العديد من الكتابات الإسلامية عن المرأة، تصيب بالملل والسأم، وقد يصل الأمر إلى الإحباط، لما تتّصف به هذه الكتابات من الاجترار والتكرار وإعادة الكلام الممل، ولا ترى التجديد والعمق والإبداع إلاّ نادراً ومحدوداً. فقد صار معروفاً في هذه الكتابات أن يبدأ الكاتب بالحديث عن الأوضاع السيّئة للمرأة عند الأمم والشعوب القديمة، ثم ينتقل إلى احتقار المرأة في عصر الجاهليّة قبل الإسلام، ليصل إلى انحلال المرأة وتدهورها أخلاقياً في الغرب، وبعد ذلك يأتي الحديث عن تكريم الإسلام للمرأة حيث أعلى من شأنها، واعترف لها بشخصيّتها الذاتية، وأعاد إليها كرامتها، وضَمِنَ لها حقوقها. وبلغ الحال حدّ أن المرأة نفسها قد ضاقت من هذه النمطيّة الجامدة، فهذه القضايا كما تقول السيدة زينب الغزالي: بـ«قُتلت بحثاً، وعرف بها القاصي والداني، والبعيد والقريب»[1].

في هذا الإطار يذكر الشيخ يوسف القرضاوي شكوى وصلته في هذا الشأن، قائلاً: «قد شكا إليَّ بعض الأخوات مللهن من المحاضرات التي تُلقى في المؤتمرات الإسلامية بأمريكا وأوروبا، وتدور كلّها حول قضايا

---

(1) زينب الغزالي، كلمة أُلقيت في ندوة: وضع المرأة في العالم الإسلامي، مجلة البلاغ، صنعاء، العدد العشرون، 5 أكتوبر 1991م، عقدت هذه الندوة بالقاهرة في الفترة ما بين 19 و20 أغسطس 1991م.

المرأة وحقوقها وواجباتها، ومكانتها في الإسلام، وهي قضايا تكرّرت حتى أصبح الحضور لسماعها كأنه عقوبة!»[1].

ولا شك في أن المرأة قد سمعت كثيراً عن هذه القضايا، فهل تحسّنت أوضاعها في مجتمعاتنا؟.

رابعاً: لقد ركّزت الكتابات الإسلامية عن المرأة كثيراً، وبمساحات كبيرة، على الجانب الأخلاقي الذي يرتبط بالسفور والاختلاط، وتقليد المرأة الغربية في سلوكها وعاداتها، والتعلّق بما يُعرف بالموضة على النمط الأجنبي. وهذا التركيز بالتأكيد له ما يبرّره موضوعياً وبشدّة، نتيجة تفشّي ظواهر الانحلال الأخلاقي، وانتشار نمط السلوك الغربي بصورة خطيرة ومدمّرة بين النساء في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. ولكن إلى جانب هذا التركيز الضروري، لم نشهد في هذه الكتابات تركيزاً موازياً ومتكافئاً، يولي الاهتمام بتنمية المرأة وتطوير مواهبها، وتشجيعها على الارتقاء بمستوياتها التربويّة والتعليميّة، والنهوض بأدوارها الاجتماعية، ودفعها نحو التقدّم والنجاح المستمر في حياتها العامة.

خامساً: يُلاحظ أن هناك نقصاً واضحاً في هذه الكتابات الإسلامية عن المرأة، يرتبط بالجوانب التوصيفيّة والمسْحِيَّة والإحصائيّة، والتي هي من الشروط الأساسية في الدراسات العلميّة والمنهجيّة، ومع غيابها تفتقد هذه الكتابات عنصراً أساسياً من عناصر البحث العلمي، وشرطاً حيوياً من شروط التفكير والنظر في طرق المعالجة والتفسير والحل. وهذا

---

(1) الشيخ يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1992م، ص66.

النقص لا يمكن أن يعوّض بأيّ شكل من الأشكال، إلّا بواسطة ما يُعرف في علم الاجتماع، بعمليّات المسح الاجتماعي، والاستطلاعات الميدانية، وعن طريق الاستبيانات، ونُظُم تخزين المعلومات.

ومن دون توفّر الإحصاء والمسح الكمّي والكيفي عن المرأة في مجتمعاتنا، فإن من الصعوبة امتلاك القدرة على فهم وتشخيص واقعها بطريقة علميّة وموضوعيّة، وبالتالي صعوبة البحث عن نوعية البرامج المناسبة للنهوض بها، أو لمعالجة مشكلاتها، وتحسين نوعية حياتها.

سادساً: ما زالت هناك فجوة عميقة ترتبط بجدليّة النظريّة والتطبيق في مسألة المرأة، فالطرح الإسلامي لهذه المسألة لا يجد طريقه إلى التطبيق بالكيفيّة التي ينظّر له فيها، وما زالت الموروثات والتقاليد والعادات التي تهيمن على الواقع الاجتماعي للمرأة هي أقوى وأبلغ تأثيراً من التنظير الإسلامي. وعن هذه الإشكاليّة تقول السيدة بثينة إبراهيم مكي من الكويت: «إن المرأة اليوم هي إحدى ضحايا التخلّف الطويل الذي عاشته الأمّة، ولا شك في أن الأعراف الاجتماعية، وخاصة في النصف الأول من هذا القرن، قد ساهمت في تأخير النهوض بالمرأة وتعليمها»[1].

ويؤكّد هذه الحقيقة بوضوح أكثر الدكتور جمال البرزنجي، وهو يلخّص وقائع ندوة (الحركة الإسلامية: في ظلّ التحوّلات الدولية وأزمة الخليج) التي عُقدت بواشنطن في يوليو 1991م، حيث يقول إن:

---

(1) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل: الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده، ص304.

«الحركة الإسلامية عجزت بكافة فصائلها عن أن تطرح قضيّة المرأة طرحاً إسلامياً، مستقلاً، بعيداً عن ضغوط التقاليد والمجتمع، بحيث تقول هذا هو هدي الإسلام، ودور المرأة في المجتمع المسلم»[1].

(1) عقدت هذه الندوة بواشنطن في الفترة ما بين 19 و21 يوليو 1991م، تحت إشراف: المؤسسة المتّحدة للدراسات والبحوث، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، ص493.

ـ 3 ـ

المرأة في الحركة الإسلاميّة

حين تتحدّث الدكتورة منى يكن عن وضع المرأة في الحركة الإسلاميّة، تقول: «لقد اهتمّت الحركة الإسلاميّة بالمرأة، وكان للأخوات نصيبهنّ من العمل والنشاط، ولكن يجب أن نعترف بأنّ القسم النسائي لم يبلغ المستوى الذي ينبغي أن يصل إليه، بالرغم من انتشار الدعوة في صف النساء ولا سيّما الطالبات»[1].

وحين يتحدّث الدكتور بشير نافع عن هذا الوضع يقول: «يعاني الإسلاميّون في معظم أنحاء الوطن الإسلامي من فقر هائل في مشاركة المرأة المسلمة في النشاط العام، وفي تحمّل المهام والمسؤوليات الملقاة على أكتاف الحركة الإسلامية المعاصرة»[2].

وعندما يصف الشيخ محمد الغزالي واقع المرأة المسلمة اليوم في

---

(1) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل: الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده، ص272.

(2) بشير نافع، الإسلاميون والمرأة حوار مقفل، العالم، لندن، العدد 63، السبت 27 إبريل 1985م، ص46.

مجتمعاتنا، يقول: «المرأة عندنا، ليس لها دور ثقافيّ ولا سياسيّ، ولا دخل لها في برامج التربية، ولا في نظُم المجتمع، ولا مكان لها في صفوف المساجد، ولا ميادين الجهاد»[1].

والسؤال الذي يُطرح في هذا الشأن: ما سبب ضعف وضع المرأة في داخل الحركة الإسلاميّة؟ وكيف يفسّره الإسلاميّون من الرجال والنساء؟

يُرجع الشيخ يوسف القرضاوي هذا الضعف إلى غياب القيادات النسائيّة داخل الحركة الإسلامية، حيث يقول: «إن العمل الإسلامي النسويّ إنما ينجح ويثبت وجوده في الساحة، يوم يفرز زعامات نسائية إسلامية، في ميادين الدعوة والفكر والعلم والأدب والتربية»[2].

وترى السيدة مهجة قحف، في تفسيرها لغياب هذه الزعامات النسائية: إنَّ «عدم وجود أعداد كافية من النساء المؤهّلات، مردّه إلى أنه يُحال بين النساء وبين اكتسابهنّ لبعض المهارات اللاّزمة للعمل السياسي. أعطوا النساء بعض التشجيع، وأفسحوا أمامهنّ بعض المنافذ كما هو الأمر بالنسبة إلى الرجال عندها سيتخرّج نسوة ذوات أهليّة»[3].

من جهته، يُرجع الدكتور بشير نافع هذا الضعف إلى عوامل لها علاقة بما يسميّه بالأصول الاجتماعيّة والثقافيّة، وحسب قوله: «أن المسألة ذات علاقة بالأصول الاجتماعيّة والثقافيّة لأبناء الحركة الإسلامية

---

(1) أعمال ندوة: الحركة الإسلامية في ظلّ التحوّلات الدولية وأزمة الخليج، ص88.

(2) الشيخ يوسف القرضاوي، أولويّات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص64.

(3) أعمال ندوة: الحركة الإسلامية في ظلّ التحوّلات الدولية وأزمة الخليج، ص96.

أنفسهم، الذين ينحدرون في معظمهم من الطبقات الفقيرة والمتوسطة، حيث ما يزال دور المرأة محدوداً وثانوياً وتابعاً في معظم الأحوال»[1].

وأما الدكتورة منى يكن، فتعتقد بأن سبب هذا الضعف يرجع إلى هيمنة الرجل، وحسب قولها «لقد هيمن الرجل على الكثير من المواقع والقيادات التي كان من الممكن أن تبدع فيها المرأة»[2]، وتؤكّد كلامها بشهادة من الشيخ القرضاوي، الذي يرى أن «مشكلة العمل الإسلامي النسوي، أن الرجال هم الذين يقودونه، ويوجّهونه، ويحرصون على أن يظلّ زمامه بأيديهم، فلا يدعون فرصة للزهرات أن تتفتّح، ولا للقيادات أن تبرز، لأنهم يفرضون أنفسهم فرضاً حتى على الاجتماعات النسويّة، مستغلّين حياء الفتيات المسلمات الملتزمات، فيكتمون أنفاسهنّ، ولا يتيحون لهن قيادة أمورهنّ بأنفسهن، فتبرز منهنّ مواهب يفرزها العمل، وتصهرها الحركة، وتنضجها التجربة والكفاح، وتتعلّم من مدرسة الحياة والممارسة بما فيها من خطأ وصواب»[3].

ولكن، على الرغم من اعتقاد الدكتورة يكن بهذا الرأي، إلّا أنها تحمّل المرأة أيضاً جزءاً من المسؤولية، حيث تقول: «إن الأخوات لا يُعفَين من بعض التّبعة، فقد استسلم معظمهّن للوضع الحالي، ورضين بحياة الدّعة والسكون، وأن يفكّر لهنّ الرجال بدل أن يفكرن لأنفسهنّ.

---

(1) بشير نافع، الإسلاميون والمرأة حوار مقفل، العالم، لندن.

(2) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل. الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده، ص272.

(3) المصدر نفسه. ص273، نقلاً عن كتاب: الشيخ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص66.

لا شك في أن المرأة تربّت ونشأت على تلك الصفات السلبية الناتجة من وضع المجتمع العام، فحملت معها بذور تلك التربية التي تحدّد لها المكان والدور، وتعزلها عن الكثير من الأمور المتعلقّة بها كإنسانة لها حقوق في أن تشعر وتشارك وتتحمّل تكاليف دعوتها ودينها»[1].

ويمكن القول إنّه من الصعب تفكيك عوامل هذا الضعف وعناصره، لأنّها متفاعلة ومتداخلة، وتضاف إليها أسباب أخرى سوف نأتي على ذكرها لاحقاً.

والجدير بالإشارة أن هذا الضعف في جانب المرأة، لا يقتصر على الحركة الإسلاميّة فحسب، وإنما يشمل واقع المرأة بصورة عامة، وفي مختلف القطاعات والمؤسّسات، وعلى مستوى الدول والمجتمعات، وهذا ما أكده تقرير الأمم المتحدة لعام 1985م حول وضع المرأة في العالم، الذي اعتبر أن هذا الوضع لا يزال يعاني من ضعف، وأن مستويات التقدّم ما زالت متواضعة.

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ واقع المرأة في الحركة الإسلامية من ناحية توصيفية، يعاني من ضعف، وأن مستويات النموّ والتقدم والمشاركة ما زالت بطيئة ومتواضعة.

---

(1) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل ـ الفكر الحركيّ الإسلامي وسُبل تجديده، ص274.

ـ 4 ـ

نقد المرأة لواقعها في الحركة الإسلاميّة

لا شكّ في أنّ المرأة خطت خطوة مهمّة حين شرعت في نقد واقعها داخل الحركة الإسلاميّة. وكثيرة هي الأصوات التي تتبنّى مثل هذا النقد، ولكن، للأسف، فئة قليلة ومحدودة هي التي تظهره إلى العلن.

وتوثيق النقد يفرض علينا الرجوع إلى آراء النساء اللاّتي أطلقنه، ولكن لتعذّر الحصول على أسماء متنوّعة في هذا السياق، سنكتفي بالاعتماد على أسماء ورد ذكرها آنفاً.

أما جوانب هذا النقد فيمكن تفصيلها كالتالي:

أولاً: غياب المرأة عن مراكز القرار السياسي

تعاني المرأة في أغلب الحركات الإسلاميّة من الغياب عن مراكز القرار السياسي، وعن المشاركة في صنعه، والتخطيط له، وهذا الغياب لا يعلّل، بالضرورة، بوجود موقف مسبق من المرأة في هذه الحركات، وإنما قد يرجع إلى أسباب ذاتية، لها علاقة بطبيعة مؤهّلات المرأة، وقدراتها السياسيّة والفكريّة والاجتماعيّة. وهو المشكلة الأهم في نظر

الدكتورة منى يكن، حيث تقول: «إن المشكلة الأهم، كما أراها، هي أن الحركة الإسلامية لم تشرك المرأة في صنع القرار»[1].

وتشرح السيدة مهجة قحف، هذا الغياب من واقع تجربة حركة الإخوان المسلمين في مصر، بقولها إنه: «عندما تصل إلى مؤسّسات صياغة القرار الحقيقية لمجلس الشورى، أو مكتب الإرشاد، أو المكتب التنفيذي، ترى أنّ عضويتها تقتصر على الرجال، والرجال هم الذين يضعون السياسات العامة للرجال والنساء معاً، وفي بعض الحالات يضعون حتى برامج أسر النساء على المستويات الدنيا. ولا شك في أن هذا غريب، لأن حركة الأخوات المسلمات في مصر، قد شُكّلت كجماعة مستقلّة من قبل زينب الغزالي وغيرها قبل أن تنضمّ إلى جماعة حسن البنا، فقسم النساء في جماعة الإخوان لا يمثّل النصف، بقدر ما هو جزء إضافي صغير يُسمح له بمعالجة ما يُسمّى بقضايا النساء، والنساء حالياً ليس لهن صوت في مراكز صنع القرار. والتركيب التنظيمي نفسه يوجد في الجماعة الإسلامية في باكستان، وفي أغلب الجماعات الإسلامية»[2]، وعلى هذا الأساس تطالب السيدة قحف بإصلاحات تنظيميّة في هذه الجماعات، بحيث تشارك المرأة في المراكز القياديّة، وفي صنع القرار، ورسم السياسات العامة.

ثانياً: هيمنة الرجال على النساء

هذه الإشكاليّة هي نتيجة منطقيّة لغياب المرأة عن مراكز صنع القرار

(1) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل ـ الفكر الحركيّ الإسلامي وسُبل تجديده، ص276.

(2) ندوة: الحركة الإسلامية في ظلّ التحوّلات الدولية وأزمة الخليج، ص91.

في الجماعات الإسلامية. وثمة حذر من أن تتحوّل هذه الإشكالية إلى معوّق من معوّقات تطور المرأة ذاتياً، وتقدّمها قيادياً واجتماعياً؛ لأن كل أشكال السيطرة والهيمنة تساهم بدرجات معينة في الحدّ من الانطلاق والنهوض.

وإذا كان هناك من تحوّل ننتظره في هذا الجانب، فهو أن ترفع المرأة عن نفسها هيمنة الرجل عليها في مؤسّسات الحركة الإسلامية، وميادين العمل الإسلامي، كما أنّ على الرجل مساعدتها في إسقاط هذه الهيمنة، حتى تعتمد على نفسها في انطلاقتها ونهضتها.

ولن تستطيع المرأة أن ترفع عن نفسها هذه الهيمنة، إلّا بتطوير ذاتها، وتنمية مواهبها، ورفع مستوياتها الفكريّة، وقدراتها الإداريّة، لا أن تكتفي بمجرّد المطالبة بهذا الأمر، تحت عناوين حقوق المرأة أو غيرها.

ومن جهة أخرى، لا يصحّ على الإطلاق أن يكون وضع المرأة داخل الحركة الإسلامية، كوضعها داخل المجتمع، والصحيح أن يكون وضعها داخل هذه الحركة معبّراً عن الصورة المفترض تمثّلها في المجتمع.

ثالثاً: حصر اهتمامات المرأة بقضاياها وبعالمها الخاص

لا خلاف من حيث المبدأ، على أن تضع المرأة قضاياها في أولويّات اهتماماتها، لكن أن ينحصر الاهتمام في هذا الجانب، ويتضيّق ويتحدّد به كليّاً، فهذا هو مورد النقد والنظر عند المرأة ذاتها أيضاً.

والواقع أنّ المرأة عبّرت عن نقدها لمثل هذا الحصر والتضييق،

وفي هذا الشأن تقول الدكتورة منى يكن «فإني أنكر حصر اهتمامات المرأة المسلمة الحركيّة والفكريّة والدَعَويّة بقضايا المرأة ليس لأننا بذلك نُعطّل جوانب عديدة من كيانها الإنساني، ونحرمها من حقّ المشاركة في قضايا الأمّة المصيريّة التي يحاول احتكارها الرجال. فهل من حقّ الرجل أن يقف حائلاً بين المرأة وبين عطائها الإسلامي؟ وهل يجوز له أن يحصر العمل للإسلام في شخصه فقط ويحرّمه على المرأة»[1].

ولعلّ دلائل هذا الحصر ما تحدّث به خليل أحمد الحامدي أحد قيادات الجماعة الإسلامية في باكستان، عن نشاطات قسم المرأة داخل الجماعة، حيث يقول: «إنّ نشاط السيدات المسلمات يتلخّص، في تنظيم اللقاءات الأسبوعيّة، وإلقاء الدروس والمحاضرات التي تحضرها النساء من مختلف الأعمار، وتعليم القرآن الكريم للبنات والسيدات قراءة وتفسيراً، وتعليم اللغة العربية، وإقامة مراكز الرعاية للفتيات الفقيرات، ودفع نفقات زواجهنّ، والعناية بالأطفال وتربيتهم تربية إسلامية. ويصدر قسم السيدات المعلمات مجلّتين شهريّتين، مجلة (بتول) وهي خاصة بالسيدات، ومجلة (نور) وهي خاصة بالأطفال»[2].

وتبرز داخل الخطاب الإسلامي جدليّات الإطلاق والتقييد، حول طبيعة مسؤوليّات ومهام المرأة، الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة، فهناك من يوسّع الإطلاق، وهناك من يضيّق التقييد، وهناك من صنفهم الشيخ

---

(1) ندوة: مستجدّات الفكر الإسلامي والمستقبل: الفكر الحركي الإسلامي وسُبل تجديده، ص272.

(2) خليل أحمد الحامدي، الجماعة الإسلامية في باكستان، لاهور: دار العروبة للدّعوة الإسلامية، 1989م، ص41.

محمد الغزالي بأهل الفقه، إلى جانب أهل الحديث.. وهكذا تتعدّد وتتباين وجهات النظر في هذا الشأن.

بيد أننا نلحظ بصورة عامة في تحوّلات الخطاب الإسلامي المعاصر، أنه بات يقترب من توسعة مسؤوليات المرأة، مع التمسّك بحدود معيّنة من التقييد،والذين راقبوا التجربة الإسلاميّة في إيران، وجدوا أنها فتحت آفاقاً واسعة لمشاركة المرأة في مختلف الميادين ومرافق الحياة العامة، الأمر الذي كان محفّزاً على توسعة وتطوير مهامها ومسؤوليّاتها في المجالات العامة. ومن جانب آخر، تشاور نحو مائة وخمسين شخصاً من المثقفين وأهل الفكر في مصر، وأصدروا بياناً حمل في وقته عنوان «نحو تيار إسلامي جديد»، وجاء فيه «إن مشاركة المرأة للرجل أنشطة الحياة المختلفة في المجتمع، أمر لا بدّ منه لأداء مهمتها في الحياة، والإسلام لا يضع الرجال والنساء موضع الحرج، ولا يوجب عليهم التأثّم من هذه المشاركة، وإنما يسبغ عليها آدابه الشرعيّة، كما أسبغها على سائر ميادين النشاط والحركة الاجتماعية»[1].

رابعاً: ضعف العناية بتأهيل المرأة

إن الضعف الحقيقي الذي تعاني منه المرأة في الحركة الإسلاميّة، هو في حقيقته ضعف في التكوين والتأهيل، وهذا من الأسباب الجوهريّة لغيابها عن مراكز القرار، وهيمنة الرجال عليها، وحصر اهتماماتها في حدود قضاياها الخاصة.

---

(1) أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ، القاهرة: دار الشروق، 1992م، ص62.

وفي هذا السياق، ترى المرأة أنها لم تتلقّ العناية المطلوبة من التأهيل داخل الحركة الإسلامية، بخلاف حال الرجل الذي كان له نصيب كبير من العناية والاهتمام، والتصوّر السائد في هذه الحركة بشكل عام، والمطبّق فعلياً في العديد منها، والذي من الصعب التصريح به، هو أنّها في الدرجة الأولى حركة للرجال.

ومن جهة أخرى، ساهم عزل المرأة عن عالم الرجال في الحركة الإسلامية في إضعاف تكوينها وتأهيلها، فقد عُزلت حتى في الندوات والمؤتمرات الثقافية والإسلامية، وكنت شاهداً على واحد منها. ففي ديسمبر 1993م، حضرت مؤتمر رابطة الشباب المسلم العربي في أميركا، والذي عقد بمدينة ديترويت بولاية ميشغان، ورأيت كيف وقف الشيخ يوسف القرضاوي، معترضاً على فصل المرأة عن برامج الرجال، معتبراً ذلك فصلاً لها عن المجتمع.

يضاف إلى ذلك ضعف البرامج المخصّصة لتأهيل المرأة، ومحدوديّة الجهود المبذولة لهذا الغرض، ولكن مع كل ذلك تبقى هي المسؤولة أولاً عن تأهيل ذاتها، وعن هذا الضعف الذي تشتكي منه داخل الحركة الإسلامية.

ـ 5 ـ

نقد موجّه إلى المرأة في الحركة الإسلاميّة

إلى جانب النقد الموجّه من المرأة إلى الرجل حول وضعها في الحركة الإسلامية، هناك النقد الموجّه إليها أيضاً، وهو أكثر أهميّة، في سبيل النهوض بواقعها وإصلاحه وتصحيحه، وإخراجه من حالة الجمود والركود، إلى الفاعلية والنشاط.

وكان ينبغي لهذا النقد أن يأتي من المرأة ذاتها، لكي يأخذ مصداقيّته وموثوقيّته العلميّة والموضوعيّة، ولعلّ هذه الملاحظة هي من إشكاليّات هذه الدراسة التي جاءت من رجل وليس امرأة، ولكن، مع ذلك، فقد حاولت الاقتراب ما أمكن، وبكلّ موضوعية، من تفهّم واقع المرأة ومشكلاتها في الحركة الإسلاميّة.

يتحدّد هذا النقد وبشكل موجز، في النقاط التالية:

أولاً: ضعف اهتمام المرأة بتأهيل ذاتها، وتنمية مواهبها، وتفعيل طاقاتها، إما لنقص في طبيعة الحوافز، أو لمحدوديّة الطموح عندها، أو لعدم فاعليّة البرامج التأهيليّة المرتبطة بها، وغياب التشجيع أحياناً، أو بسبب ظروف الانغلاق وعدم الانفتاح الذي يحيط بواقعها، أو لضعف

الثقة بذاتها، أو لكثرة مشاغلها وزحمة ارتباطاتها الخاصة والعامة، وعدم إمكانية التنسيق بين هذه الأعمال والواجبات، وقد تتشابك هذه العوامل، وقد تنفصل.

ثانياً: المرأة التي عُرف عنها النشاط والفاعليّة قبل الزواج، ما إن تدخل مرحلة الحياة الزوجية حتى تصاب بالذبول والجمود في أغلب الأحيان، وكأن النشاط هو لفترة ما قبل الزواج، ويتوقّف ويتلاشى، أو ينخفض وينحدر بعده.

ومن الواضح أنَّ الحياة الزوجيّة تفرض على المرأة العديد من الالتزامات والواجبات، وتأخذ منها الكثير من الوقت والجهد، لكن لا يفترض أن تصل في كل هذه الحالات إلى درجة، يتوقف فيها نشاطها وفاعليتها كليّاً وبشكل تام.

وهذه الظاهرة يشير إليها الشيخ يوسف القرضاوي، بقوله: «شكا إليّ كثير من الأخوات في مصر وفي الجزائر، أن الأخت الداعية النشيطة المتحرّكة، قبل الزواج، بعد أن تتزوج أخاً ملتزماً ممن عرفته عن طريق الدعوة، يفرض عليها العزلة، ويمسكها في البيت، ويحرمها من المشاركة في الحركة، ويطفئ تلك الشعلة التي كانت تضيء الطريق لبنات الإسلام. حتى كتبت إليّ فتاة جزائرية تعمل في حقل الدعوة، تسألني هل يحرم عليها أن تضرب عن الزواج وترفضه من حيث المبدأ، حتى لا ينتهي بها الأمر، كما انتهى بأخوات لها، إلى حياة الخمول والكسل، والبُعد عن ميدان الحركة والعمل»[1].

---

(1) الشيخ يوسف القرضاوي، أولويّات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، ص68.

ثالثاً: ضعف الأنشطة والأعمال النسائية بصورة عامة، وتعرّضها للضّمور والرتابة مع مرور الوقت، وذلك إما لعدم استطاعة المرأة الاعتماد على ذاتها، أو لنقص الدعم الماديّ والماليّ لهذه الأنشطة والأعمال، أو لضعف القدرات القياديّة والإداريّة والحالة التعاونيّة عند النساء، أو لأسباب أخرى.

رابعاً: تفشّي ظاهرة الخلافات والنزاعات بين النساء، وسهولة أو سرعة الانسحاب من الأنشطة، وضعف حالة التنسيق والتعاون بينهنّ، وهذا ما نسمعه مراراً. ومن جهة أخرى، تأثّر واقع المرأة في داخل الحركة الإسلاميّة، بإشكاليّاتِ وتعقيداتِ تعدديّةِ واختلاف الحركات والجماعات، ما أدّى في نظر الدكتورة منى يكن: «إلى وجود العديد من الاتّجاهات المختلفة على صعيد العمل النسائي الإسلامي، وممّا انعكس ضعفاً على وضع المرأة الحركيّة بشكل عام؛ بحيث نراها تتبدّد في الخلافات الجانبية والهامشية بين الحركات النسائية»[1].

خامساً: شعور المرأة بتبعيّتها للرجل، إلى درجة إحساسها بالعجز في اعتمادها على ذاتها، وتخطّي مشاكلها بنفسها، والانطلاق والنهوض بقدراتها الذاتيّة، والوضع السليم هو أن تستفيد من الرجل، لا أن تكون تابعة له.

سادساً: لم تتمكّن المرأة من خلال تجربتها الطويلة في الحركة الإسلامية، من أن تبلور نظرية ناضجة ومتماسكة حول موقعها في العمل الإسلامي، بحيث تضع نهاية للجدل الذي يكاد لا يتوقّف حول دور

---

(1) ندوة: مستجدّات الفكر الإسلامي والمستقبل: الفكر الحركي الإسلامي وسُبل تجديده، ص275.

المرأة الاجتماعي والسياسي، وتجيب عن التساؤلات والإشكاليّات الحادّة والحرجة، التي تثار حول المرأة وقضاياها في الوسط العام، وفي كثير من الأحيان تكون هي آخر من يرفع صوتها في الدفاع عن نفسها، أمام ما تتعرّض له من انتهاكات أو إشكاليّات أو ضغوط. وبات من الضروري على المرأة المسلمة، وبالذات المهتمّة بالمجالات الفكريّة والثقافية، أن تعمل على إنجاز مثل هذه النظرية، التي تشرح وتحدّد موقعها في العمل الإسلامي.

ـ 6 ـ

تحوّلات الخطاب الإسلامي المعاصر

بعدما تتبّع منير شفيق الكتابات الإسلاميّة المعاصرة حول المرأة، في كتابه: **«الفكر الإسلامي المعاصر والتحدّيات»**، وجد أن ثمة تحوّلاً حصل خلال العقد الأخير من القرن العشرين، في موقف الخطاب الإسلاميّ تجاهها، لذا نراه يقول: «إن مشكلة المرأة ومسؤوليتها الدينية، وحقوقها في ما يتعلّق بالتعليم والعمل والمشاركة في الحياة العامة، أصبحت مواضيع تُطرح داخل الصف الإسلاميّ، في السنوات العشر الأخيرة، على مستوىً مختلفٍ عن المستوى الذي عالجه به العلماء والمفكّرون الإسلاميّون في أثناء الرد على المتغرّبين، وما كان يُثار من شبهة على الإسلام حول التعدّد والحجاب وحقوق النساء»[1]. وبعدما استعرض شفيق وجهات نظر الكثير من الإسلاميّين حول هذه القضيّة، وصل إلى القول: «إنَّ الفكر الإسلامي المعاصر أخذ ينتقل في تناوله لموضوع المرأة، من الردّ على الشبهة التي ألقاها الغرب والعلمانيّون العرب على موقف الإسلام من الموضوع، إلى محاولة بلورة صيغة

(1) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديّات، ص113.

ترتكز على الأصول الإسلاميّة، وتجيب، أو تتجاوب مع حاجات الأمّة الإسلامية في هذا العصر، وهذا ما جعل الفكر الإسلامي يعالج هذا الموضوع الهام والأساسيّ والحسّاس على جبهتين، جبهة الصراع مع التحدّيات الآتية من الخارج، وجبهة الصراع مع ما يثيره من خلافيّة في الداخل الإسلامي نفسه»[1].

إذاً، من الممكن الاتفاق على الحصول تحوّل في أدبيّات الفكر الإسلامي المعاصر تجاه قضية المرأة، إلّا أنّ هذا التحوّل ما زال في نطاق النظريّة، ولم يصل إلى نطاق التطبيق كما ينبغي. فضلاً عن أنّ شفيق، استند فيه إلى آراء الرجال وليس النساء، اللاّتي لم يقتنعن بعد بهذا التحوّل، لعدم مُعايشتهن له على الأرض.

ولكن، مع ذلك، من المتوقّع أن نشهد خلال العقود المقبلة تحوّلات في رؤية الخطاب الإسلامي من قضية المرأة، وذلك لمعطيات ذاتية وموضوعيّة، راهنة ومستقبليّة، منها:

أولاً: إن الفكر الإسلامي المعاصر أخذ ينتقَّل في النظر إلى قضاياه ومشكلاته من زاوية النظرية إلى زاوية التطبيق، وهذا الانتقال سوف يدفع به إلى التحوّل من المثاليّة إلى الواقعيّة، ومن الإطلاقيّة إلى النسبيّة، ومن الإجمال إلى التبيين، ومن التعجيل إلى التدريج.

ثانياً: إن الصحوة الإسلاميّة المعاصرة أخذت تثير رياح التغيير والإصلاح والتجديد في أحوال وأوضاع المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، خصوصاً تلك التي كان يلفّها الركود والجمود، ومنها قضية المرأة.

---

(1) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحدّيات، ص120.

ثالثاً: تعالي أصوات المرأة المطالبة بإصلاح أوضاعها، والداعية إلى نقد المفاهيم والموروثات والتقاليد التي تعرقل مشاركتها في قضايا الشأن العام، ونقد سلوك الرجل وطريقته الاستبداديّة، والالتزام بالرؤية التي حدّدها لها الإسلام.

رابعاً: تراجع وانحسار المنحى التقليدي نسبياً، على الصعيدين الفكري والاجتماعي، وهو المعروف عنه تشدّده في التمسّك بالموروثات والتقاليد التي ترتبط بقضايا المرأة.

خامساً: تزايد الاهتمام العالمي بقضايا المرأة، والتحسّن النسبي في أحوالها، وذلك منذ أن أعلنت الأمم المتحدة السنّة العالمية للمرأة في عام 1975م، ثم تجديد اهتمامها بها في عام 1985م حين عقدت مؤتمراً في نيروبي (عاصمة كينيا) لمناقشة الأهداف والإنجازات والعقبات. وقد اعتبر تقرير المؤتمر أن مجمل الإنجازات التي تحقّقت هي متواضعة، وحدَّد العراقيل التي ما زالت تحول دون تقدّم المرأة، وعزاها إلى ما يلي: النقلة العميقة الجذريّة، وعجز في تفهّم مدلولات الطروحات النسائية، وفقدان الموارد المالية لإصلاح وضع المرأة. ولهذه الأسباب تبنّى المؤتمر مخطّطات إضافية، وحدّد المهلة في عام 2000م[1]. ولا شكّ في أنّ هذا الاهتمام العالمي بقضايا المرأة ظلّ يشكّل حوافز كثيرة للمرأة المسلمة، ابتداءً من إحساسها بظروفها ومشاكلها، وصولاً إلى ضرورة الارتقاء بطاقاتها وكفاءاتها.

---

(1) مريم سليم، أوضاع المرأة العربية، مجلة: (المستقبل العربي)، بيروت، السنة السابعة عشرة، العدد 188، أكتوبر 1994م، ص118.

ـ 7 ـ

التّجربة الإسلاميّة النسائيّة في السودان كنموذج

تُعتبر التجربة الإسلاميّة النسائيّة في السودان، في نظر العديد من الحركيّات المسلمات، من أكثر التجارب تطوّراً ونجاحاً على مستوى الحركات الإسلاميّة النسائية في العالم العربي.

ولأهميّة هذه التجربة، دعت الدكتورة منى يكن إلى دراستها دراسةً متجرّدة، وإبداء الرأي بها وتقويمها من خلال الندوات والمحاضرات[1].

وهذا الأمر أكّدت عليه أيضاً السيدة مهجة قحف بقولها: «يجب علينا دراسة لماذا استطاع الإسلاميّون السودانيّون الذين يتمتّعون بأفضل تعاون بين قطاعي الرجال والنساء، والذين يحملون وجهة نظر تقدميّة في كثير من القضايا، أن يكونوا أول من نجح في العالم العربي»[2].

وحين تتحدّث الدكتورة سعاد الفاتح، وهي من قيادات الحركة

---

(1) ندوة: مستجدات الفكر الإسلامي والمستقبل: الفكر الحركيّ الإسلاميّ وسُبل تجديده، ص278.

(2) ندوة: الحركة الإسلامية في ظلّ التحوّلات الدوليّة وأزمة الخليج، ص93.

الإسلامية النسائية هناك، عن هذه التجربة تقول: «الإنسان لا يملك أن يُؤَمَّر عليه أحد لا يستجيب لاحتياجاته؛ لذلك رأت المرأة السودانية أن العمل الاجتماعي عن طريق الجمعيّات الخيرية، والجمعيات الثقافية، والمراكز الاجتماعية الصحيّة، والمساجد، هو أقرب طريق إلى قلوب الناس، وقد ركّزنا على ذلك، فأنشأنا المدارس، ورياض الأطفال، ومراكز التعليم للناس ـ محو الأميّة ـ وذهبنا إلى أكثر من ذلك، فقد طفنا البيوت للإرشاد بالطرق الصحيحة للتربية في بداية الحركة النسائية»[1].

أمّا الدكتور حسن الترابي، فقد تحدّث عن هذه التجربة النسائية وأطوارها الفكريّة والحركيّة، في سياق حديثه عن تجربة الحركة الإسلامية في السودان، ولأهميّة هذا الحديث، نقتبس منه النص التالي: «لقد تطوّرت للحركة الإسلامية بالسودان، ثلاثة مواقف متتالية في شأن المرأة، فالموقف الأول، كان يصدر عن مسايرة للمعهود التقليدي في رؤية مكانة المرأة في الدين عامة، ودورها في إحيائه خاصة، فعندما بدأت الحركة لم تكن تتجاوز ذلك العرف في نظرتها للنساء، فكانت بوعي أو بلا وعي تعتبر أن الدين خطاب للرجال في المقام الأول، وأن شأن الدعوة والجهاد في سبيله مسؤولية قاصرة عليهم، ولا ينبغي ولن يجدي أن تُقحم النساء في شيء من ذلك. كذلك كانت تقدّر أن إصلاح المجتمع بأيّ وجه إنما هو شأن الذكور، إذا صلُح الرجال صلُح المجتمع، وإذا فسدوا فَسَد، والمرأة تبع في ذلك، ليس لها من مكان أو دور أصيل إلّا البيت. وكانت الجماعة غالبها من الشباب، وكان من أشدّ الحرج في عرف المجتمع اتصال الشباب من الذكور والإناث الأجانب،

(1) ندوة: الحركة الإسلامية في ظلّ التحوّلات الدولية وأزمة الخليج، ص95.

فالحركة مثل مجتمعها كانت غافلة عن أيّ مغزى لتديّن النساء، زاهدة في دور إ صلاحي يقمن به، حذرة من أي صلة بهنّ.

لكن الحركة برغم انفعالها بتلك المعاني التقليدية، لم تفقد كلّ الحرص على بسط بعض دعوتها في أوساط النساء أيضاً، مراعاة لما تعلم بفطرتها من أصل الشمول في خطاب الدين، ومنافسات لحركات أخرى كانت تفتن الإناث بدعوات احترام المرأة وتحريرها. فكان أن استقطبت الحركة مجموعة صغيرة من الطالبات رمزاً لشمولها، لكن ما إن كنَّ يتخرّجن من المعاهد حتى يتلاشين بأسرع مما يتلاشى الخريجون الذكور، فما كان لهنّ مثل ما لهم من فرص الثبات في مجتمع كان ينكر على الشابة أن تتديّن كثيراً، أو أن تدّعي موقفاً جديداً في الحياة، أو أن تتميّز بسمت أو مسلك يشذّ عن عرف النساء السائد. فأيّما مَنْشَط للحركة يعني النساء ولو كان محاضرة في «وضع المرأة في الإسلام»، أو مجلة نسائية، إنّما كان يتولاّه الذكور، ولا بأس، فالجماعة قوام عضويتها ذكور، ومعاملاتها مع مجتمع ذكور.

أمّا الموقف الثاني للحركة من المرأة، ـ يتابع الترابي ـ فموقف مراجعة بدأ مع عمق عهد الحريّة من أكتوبر 1964م، ولعلّ دواعي المراجعة كانت في استفزاز التحدّي الخارجي بأكثر منها في التذكّر والتفقّه الذاتي. ذلك أن الحركة النسويّة في أوساط الطلاب وقعت في حكر الشيوعيّة إلّا قليلاً، وكان يعزّ على الإسلاميين أن يتركوا البنات كذلك تأثّماً من الاتصال بهن، ويقلقهم أن يقارنوا كسبهم الانتخابي فيجدوا أن الذي يؤخّرهم هو صوت النساء، وكان مثل ذلك في الحياة العامة، فظهر الاتحاد النسائي الشيوعي حاشداً، وبدت اتجاهات تشبُّه

بالغرب بين النساء، فاضطرت الجماعة إلى أن تغضي عن موقفها القديم تحت وطأة التحدّي، وانتدبت مجموعة من الأخوات المسلمات لتعبئة ما سُمّي بالجبهة النسويّة الوطنيّة، حذراً من نسبة إلى الإسلام قد تستدعي إنكار التقليديين ونفور المحدثين. ولئن كانت الجبهة النسويّة ردة فعل لصدّ المنافسة الحضارية الغربية، والسياسيّة الشيوعيّة، فقد ورد داع آخر من تلقاء المجتمع لتغيير الموقف الأول، وهو ظاهرة خروج المرأة إلى الملأ، إذ تكاثرت الخرّيجات العاملات في الدواوين، وأخذت النساء بحياء لكن بتزايد يخرجن إلى الشارع العام، ويشاركن في الشؤون العامة. وكانت تلك الإشارات تنبيهاً للحركة، بأن المرأة يوشك أن يكون لها مكان في المجتمع غير ما كان، وأن فساد المجتمع أو صلاحه لن يكون بمعزل عنها، وبادرت الحركة من ثمّ فتبنت الدعوة إلى إباحة المشاركة السياسية للنساء، واعتمادها حقاً مؤسّساً في القانون.

أمّا الداعي الثالث لمراجعة الموقف ـ وفق الترابي ـ فقد كان ذاتياً، إذ توفّر للحركة في أواخر الستينات الوعي الاجتماعي الأتمُّ، وإذ تيسّر لها في بداية السبعينات مع كلّ الخلوات والقراءات في السجون، وهدأة النشاط السياسي، إمعان التأمّل في تقويم كسبها ومراقبة مصائرها، ومطالعة أصولها، فانتشر في أوساطها فكر ناقد للفقه، والموقف التقليدي عموماً، وفي شأن المرأة والدين والمجتمع خاصة. كان هذا التفكّر الأصوليّ صدمةَ تذكّرٍ ووعي بصَّرت الجماعة بعلل واقعها المجتمعي واتجاهات تطوّره، كما كشفت لها حقيقة واقعها الحركيّ الذاتيّ، فلاحظت الميل الفادح في توازن دعوتها بين خطاب الذكور والإناث، وبالتالي المفارقة البعيدة في نسبة عضويتها بين الرجال والنساء. فعرفت الحركة عندئذٍ ما فوّتت في حقّ الدعوة الإسلامية التي

جاءت خطاباً إنسانياً عادلاً، وتكليفاً متساوياً، وبشارة شاملة للرجال والنساء. وكأن أصحاب الحركة قرأوا القرآن لأول مرة، حيث يتساوى دعاء المؤمنين والمؤمنات وجزاؤهم لعمل الصالحات، وللصبر والهجرة والجهاد، ويوجب عليهم جميعاً بيعة الالتزام الشرعي، والموالاة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو كأنهم شاهدوا سنّة رسول الله (ص) وسيرة صحابته حيث تداعى النساء والرجال عن مسؤولية فردية، فشاركوا في الاستجابة للدين، والاستقامة على نهجه، واشتركوا في بناء مجتمعه الرشيد الطاهر غير الظالم، ولا العازل لأحد.

فالموقف الثالث، هو الذي استوى فيه الوعي الاجتماعي، والفقه الأصوليّ، فاندفع العمل النسويّ الإسلامي الكبير. وما كان لهذا الانتقال إلاّ أن يستصحب شيئاً من أزمة أن يُتقبّل التصوّر الفقهيّ الجديد، ثم أن يُمارس الموقف الجديد فعلاً وخروجاً على المعهود في سنّة الجماعة والمعروف في عرف المجتمع. واقتضى الأمر حواراً داخلياً، وتعبئة وتهيئة لترسيخ التأصيل الدينيّ للتغيير، وتجاوز الرواسب النفسيّة والعادات والتنظيميّة المتمكّنة.

فبدأت الجماعة بترتيب أوضاعها التنظيمية وفق النهج الجديد، وقد كانت تلك الأوضاع مؤسّسة على الفصل، والموازاة في أُطُر العضويّة خارج الطلاب، فالأعضاء من النساء تحتويهن أُطُر مخصوصة تابعة للإشراف المباشر لقمة القيادة، بل كُنَّ لا يُحتسبن في عداد العضويّة العامة، ولا يتصلن بأيّ صلة تنظيمية بشعب الجماعة الفرعية. فأول ما بدأ الإصلاح نالت العضوية، ووحّدت مشاركتها في التنظيم، فيما سوى الحلقات الأساسيّة الوثيقة، أو الأجهزة المتخصّصة في تكييف المناهج

بما يناسب الأعضاء النساء، وفي رعاية العمل ذي الوجه النسويّ الخالص، فأصبحت النساء في الجماعة يتمتّعن بحقوق العضوية، ويتحمّلن تكاليفها على سواء، في ما يليهن من أصعدة التنظيم.

ثم كان الإصلاح التالي، أن تهيّأت الأُطُر والمناهج لتصويب الدعوة نحو النساء في المجتمع، ولاستيعابهن بيسر في ولاء الجماعة ونظامها وحركتها. ونظراً لحداثة التوجّه بقيت حرجة، فقد صدرت به التكاليف القطعية واجباً على كلّ شعبة أن تستدرك من دعوة النساء ما فات، وكان التكليف غليظاً على البعض، لكنهم حوسبوا عليه، رضوه أو كرهوه بمتابعات صارمة.

وفي بضع سنوات، ـ يضيف الترابي ـ آتى التوجّه الجديد ثماره، وانقشعت الشكوك التي كانت تراود البعض في صحة الفقه وحكمته، إذ رأوا تأويله خيراً عظيماً. ونهض العمل النسوي في حساب الجماعة، إذ أصبح عداد النساء أو عطاؤهن يوازي شأن الذكور ويضاهيه، فشاركن في الدعوة والمجاهدة، ونافسن في عمل الخير، وأخذن يستدركن كثيراً ممّا سبق وأنجزه الرجال، هنالك اطمأنت الجماعة أن قد اعتدل خطابها وفق معايير الدين، لا معايير العُرف.

أما في حساب الإصلاح الاجتماعي، فقد أصبح خطاب الحركة الإسلامية للمرأة تبشيرياً تحريرياً في مغزاه، بمعنى أنه دعا وأدّى إلى أن تتوب النساء إلى الدين، وما كن قبلاً ذوات دين، بل أن يدخلن في نمط التديّن الغريب الجديد، وأن يقمن عاملات للإصلاح الديني، ولعلّها تلك أخطر ظاهرة دينية في تاريخ المرأة السودانية القديم والجديد. ثم دعا الخطاب وأدّى أيضاً إلى تحرير النساء من أَسر العُرف التقليديّ

الظالم، وصحيح أنه صادف نزعاً في تطوُّر المجتمع نحو التحرير، ولكنه كان أفعل وقعاً لأنه تأيّد بذات الشرعية الدينية، التي كان ينتسب إليها العُرف القديم زيفاً، فإذا الدين كما طرحه الخطاب حجّة لإباحة المحظورات العُرفيّة غير المشروعة فلا حرج ولا جناح، وحافظ لقيم الفضيلة، والإحصان الجنسيّ المركوزة في فطرة المجتمع. وإذا خطاب التحرير النسوي الذي كانت الحركات الليبرالية واليسارية تتشدّق به، يبدو بالمقارنة بائراً؛ لأنه لا يتقوّى بقوة الدين، ويصادم واقع العُرف، وقِيَم الطهارة الفطريّة.

هكذا استطاعت الحركة أن تستعين بدفع التطوّر الاجتماعي الطبيعي، لترقى بدين النساء، وأن تستعين بقوة التديّن لتعزيز تحرير المرأة، فأحدثت بالفعل ظاهرة تحريريّة موضوعيّة، هي أيضاً من أخطر الظواهر في تاريخ الأحوال الاجتماعيّة للمرأة السودانية.

ومن وراء التحرير، جاء خطاب الحركة ليلهم المرأة روحاً رسالياً في الحياة، ألاّ يكون غاية همّها أن تتحرّر من تعَدّي الرجال لحدود الله، أو من أسر البيت، أو ظلم الأوضاع الاجتماعية، أو أن تنال حريّاتها وحقوقها العادلة كما تنادي بها المذاهب الوضعيّة المعاصرة؛ بل أن تجد المرأة مغزى لحياتها، ودوراً يرضي ذاتها، ويشفي تطلّعاتها، من حيث هي إنسان لا يكتمل وجوده إلاّ بحمل أمانة، وأداء رسالة، والوفاء بواجب بعد استيفاء الحق. وكانت هذه الرسالة هي أن تجاهد المرأة مع أخيها لإحياء الدين، وتغيير المجتمع، وأن تهب نفسها لطلب المُثُل العليا، وابتغاء وجه الله.

ولو جمدت الحركة في مرحلة الفقه الاعتذاري، وأن الإسلام لم

يظلم المرأة، وراحت تدرأ الشبهات التاريخية والفقهيّة، وتتولّى الدفاع، وتترك المبادرة لغيرها ليقود حركة التحرير، لما عصمت المرأة من الفتنة اللّادينية، أو لربما تأخّر ذلك التحرير.

ولو أنها اقتصرت على الفقه الناقد للتقاليد، أو على دعوة التحرّر، لما بلغت بحركة المرأة الاجتماعية الدينية ما بلغت، ولما دخلت النساء في الدين أفواجاً، وانفعلن واشتغلن بقضاياه، بأقدار ثوريّة تاريخيّة، ولما مرقن من ذلّ التباعة للرجال، ولو في الضلال، ولما خلصن من قيود الأعراف ولو منكرة، ولما خلصن من الولاء الطائفيّ الخرافيّ، ليدخلن في بيعة الإسلام.

وقد كان هذا التحوّل الديني الاجتماعي، ـ يقول الترابي ـ أبلغ آية لأثر الدين في التحرّر والنهضة لمقاصد الدنيا والآخرة. وقد أفحم المراقبين الغربيين الذين لا يصدّقون إلّا أن يكون الدين لزيماً لتخلّف المرأة وظلمها. كما شرحت هذه الظاهرة صدوراً من التقليديين الذين كانوا في حرج لما تسامعوا بالتوجّه لأول العهد، حتى اطمأنوا لمّا شهدوا صورته وعاقبته. فبنعمة الله وهداه رتّبت الحركة الإسلامية تأسيسها الشعبي الأخير على مشاركة الرجال والنساء في الائتمار والشورى والقيادة، ثم في الدعوة والمجاهدة، فما صادفت إنكاراً أو إدباراً يُذكر من حملة الثقافة التقليديّة أو طبقة العوامّ. لكن لن تسكن مطلقاً هواجس الخوف من ذرائع الفتنة عند بعض المتحفّظين، ولن يسكت صوت الإنكار عند المتنطعين في السودان. وما تزال طائفة في بعض البلاد المثقلة بالرواسب تجادل في حق المنهج الإسلامي بالسودان من بعد ما ثبتت حجّته وتبيّنت قدوته، ولا تنفكّ تثور لأهل السودان مسائل فردية

في ثنايا العمل، وكلّ ذلك بلاء لا ينقضي للعالم والعامل بالدين»[1]

وقبل الخاتمة لا بد من القول، إنَّ التطوّر الاجتماعي لا يمكن أن يحصل بمعزل عن المرأة، وأن نهضة المرأة تضيف إلى المجتمع عاملاً أساسياً وحيوياً للغاية في نهضته، وذلك لما تمثّله من كثافة عدديّة، وموقع اجتماعي خاص بوصفها زوجة، وأماً، ومربية، ومعلّمة، وكاتبة.. رلخ. لكن يجب التذكير دائماً بأنّها هي المسؤولة أولاً عن الأوضاع التي وصلت إليها، وعن تغيير هذه الأوضاع، وتحسين أحوالها العامة، ونوعيّة حياتها. والمنتظر في هذه المرحلة، والمراحل المقبلة أن تأخذ مكانتها اللاّئقة، ومشاركتها الفاعلة في مختلف قطاعات الأمّة.

(1) الدكتور حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، التطوّر والكسب والمنهج، الخرطوم، بدون ذكر الناشر، 1410هـ ، ص151.

الفصل الثاني

الفكر الإسلاميّ المعاصر وقضايا المرأة

ـ 1 ـ

بواعث تجدُّد الاهتمام بقضايا المرأة

بديهيٌّ القول إنّ الحديث عن قضايا المرأة في الفكر الإسلامي، لم ينقطع أو يتوقّف خلال القرن الأخير، فقد لقيت هذه القضايا في حقل الدراسات الفكريّة والثقافية ذات النسق الإسلامي، اهتماماً واسعاً يفوق من الناحية الكميّة ما لقيته قضايا أخرى عديدة من اهتمامٍ؛ الأمر الذي يكشف عن مدى حضور قضايا المرأة في الذهنيّات الإسلامية، والالتفات إليها بصورٍ وبواعث مختلفة، حرّضت على أن تحتل هذه المكانة البارزة في كتابات الإسلاميين. حتى نكاد لا نجد كاتباً أو مفكّراً أو فقيهاً أو مصلحاً إلاّ وكتب في هذا الموضوع، أو اقترب منه بصورة من الصور، أو أعطى رأياً أو فكرة حوله.

ولعلّ من أبرز ما يفسّر هذا الاهتمام النّشط بقضايا المرأة في الأدبيّات الإسلاميّة، هو ما فتحته هذه القضايا من معارك فكريّة ساخنة، شكّلت واحداً من أشدّ أنواع الاصطدام بين المنظومات الفكريّة المتنازعة في رؤيتها الاجتماعية والثقافية والسياسية في المجال العربي والإسلامي، وذلك لارتباطها بالحياة الاجتماعية العامة والخاصة للفرد، حيث يرتبط

بها كلّ إنسان ـ رجل أو امرأة ـ من جهاتها العديدة، ويتداخل معها في أنماط من العلاقات المتشابكة النسبيّة والسببيّة. وهذا الارتباط يفرض على الجميع أن يواجه بأشكال مختلفة ما تفرزه قضايا المرأة من تساؤلات أو إشكاليّات أو هواجس أو وجهات نظر، الأمر الذي جعلها تفرض نفسها على المجتمع برمته، ويجري التعاطي معها كقضايا حرجة وحسّاسة في أغلب الأحيان.

ومنذ الاصطدام الحاد الذي حصل بين المنظومات الإسلاميّة والمنظومات الفكريّة الأخرى المغايرة، برزت قضايا المرأة في معترك السجالات الاحتجاجيّة الساخنة بين هذه المنظومات، واصطبغت بلونها. فقد حاولت المنظومات الفكريّة المغايرة أن تقدّم نفسها للعالم العربي والإسلامي بشعارات تحرير المرأة، والنهوض بأوضاعها، والدفاع عن حقوقها، مستفيدة من أوضاع شديدة التخلّف كانت تحيط بها في هذه المجتمعات، كونها تعرّضت منذ وقت مبكر لإهمال في التعليم، وإهمال في تنمية مواهبها وتطوير كفاءاتها، وبات من نصيبها النسبة الأكبر لمعدلات الأميّة المرتفعة أساساً في هذه المجتمعات، في الوقت الذي يزداد عدد النساء من إجمالي السكان العام.

وقد أتقنت هذه المنظومات الفكريّة المغايرة توظيف قضية المرأة في خطابها الفكري والاجتماعي، وكانت تعطيه صفة الحداثة والتنوير، في حين أظهرت المنظومات الإسلامية ضعفاً ملحوظاً في تصوير رؤيتها، وبلورة أطروحتها حول هذه القضية المهمّة.

ومع بروز الغرب كقوّة متقدّمة وصاعدة في العصر الحديث، حاول أن يظهر للعالم بوصفه صاحب النموذج الأفضل في الارتقاء بوضع المرأة

وتحريرها، وإشراكها في الوظائف العامة، ومساواتها مع الرجل في القوانين والتشريعات، وظلّ يتبجّح بهذا النموذج الذي أحرج به ثقافات العالم، وسعى لفرضه على الأُمم والحضارات الأخرى، التي كانت لها رؤية مختلفة ومتعارضة تجاه المرأة، لكنها فقدت سُبُل النهوض بها، نتيجة التراجع الحضاري الذي أصاب مجتمعاتها.

والمشكلة أن النموذج الغربي للمرأة هو الذي أخذ يزحف على الأمم والحضارات غير الغربية، بدفع وتحريض نشط وواسع من الغرب ومؤسّساته الإعلاميّة الضخمة، التي جعلت منه الأكثر تأثيراً على العالم. وأصبح نموذجه للمرأة هو الأوسع انتشاراً وتمدداً بين الكثير من الأمم والمجتمعات، إلّا في المجتمعات العربية والإسلامية التي، على الرغم ممّا تعرضت إليه هذه المجتمعات من اختراقات خطيرة، ظلّت معارضة وبشدّة لهذا النموذج.

وعلى هذا الأساس، تُعدّ المنظومة الإسلامية من بين المنظومات الفكرية في العالم، التي لم تخضع للمنظومة الغربية، ولم تنهزم أمامها فكرياً وثقافياً، لا بل أظهرت تحدّياً قاسياً في مواجهتها. وهذا ما ندركه من الغرب نفسه من خلال طبيعة السلوك الذي يتعامل به مع العالم الإسلامي، وما يشكّله الإسلام في ذهنيته ومخياله، أو من خلال ما عبّرت عنه بعض المقولات الاستفزازية مثل مقولة «البحث عن عدوّ جديد»، ومقولة «صدام الحضارات»، وتعمّد ترويج شعارات أو مصطلحات من قبيل «الأصوليّة الإسلاميّة» و«الإرهاب الإسلامي» و«التطرّف الإسلامي» وغيرها، لتخويف العالم من الإسلام، وخلق حاجز نفسي وفكري أمام توسّعه وانتشاره، بوصفه الدين الذي ما زال

يظهر حيوية ونمواً وصعوداً يلفت أنظار العالم إليه ويزيد اهتمامه به.

كما يمكن القول إن أوسع نقد ـ وليس بالضرورة الأجود والأعمق ـ تعرّض إليه النموذج الغربي للمرأة، جاء من المجتمعات الإسلامية التي أبرزته في أدبيّاتها الثقافية، وكان حاضراً في كلّ ما كتبه الإسلاميون في حقل قضايا المرأة، وباعثاً أساسياً على الكثير منها.

ومع تزايد الحديث حول الإسلام والغرب، منذ بداية ثمانينات القرن العشرين، وتصاعد وتيرته في التسعينات، أضاف بواعث أخرى في معركة السجال الاحتجاجي حول قضايا المرأة، وهي القضايا التي تبرز عادة مع ما يحصل من تباينات بين الثقافات والحضارات، وتشتدّ بصورة أكبر في التباين الحاد بين الحضارتين الإسلامية والغربية. ويتجلّى هذا الأمر في ما أظهرته مثلاً معركة الحجاب في فرنسا سنة 1989م، والتي تكرّرت أكثر من مرة خلال التسعينات في عدد من الدول الأوروبية، وكشفت عن طبيعة تحسّس الفرنسيين والغربيين عموماً من ظاهرة الحجاب، وما تعبّر عنه من دلائل ورموز ترتبط بمفهوم الهوية وبالنموذج الإسلامي للمرأة، خصوصاً وأنّ الفرنسيين يظهرون تحسّساً دائماً تجاه هويّتهم، نتيجة ارتباطهم الشديد بالثقافة، وبثقافتهم بوجه خاص.

وخلال عقد التسعينات من القرن الأخير، برزت بعض الأحداث الفكريّة والسياسية التي حرّضت من جديد على الاهتمام بقضايا المرأة في النطاق العالمي، وجدّدت الحديث عن منظوراتها في التصوّر الإسلامي، وكرّست بدورها أيضاً الطابع الجدليّ والاحتجاجيّ حول هذه القضايا.

وفي السياق الفكريّ، كان الحدث الأبرز هو انعقاد المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين، عام 1995م، الذي فتح أوسع حديث عالمي

حول هذه القضية في وقته، ولعلّه أرّخ لأبرز حدث فكري مع نهاية القرن العشرين. فقد اصطدمت فيه أطروحات الحضارات في رؤيتها للمرأة، وبرز واضحاً الاصطدام بين الرؤيتين الإسلاميّة والغربيّة، قبله وأثناءه وبعده. ونظراً لأهميّته، سيبقى هذا المؤتمر في ذاكرة المرأة، وسيظل حاضراً في كلّ حديث يرتبط بقضاياها، وعلى مستوى الأبعاد الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصادية والسياسيّة والحقوقيّة وغير ذلك، ويكفي معرفة أن بعض النساء وصَفْنَه بأنه كان بمثابة ثورة ثقافية ثالثة لإلغاء التمييز ضد المرأة، بعد الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان، والثورة ضد التمييز العنصري.

أمّا في السياق السياسي، فقد جاء حدث وصول حركة طالبان إلى السلطة في أفغانستان سنة 1996م، ليفتح جدلاً ونقاشاً حول المرأة، بعدما قدّمت جماعة طالبان تفسيراً ضيّقاً ومتحجّراً للشريعة، فرضت من خلاله واقعاً متشدّداً على المرأة ومتعسّفاً للغاية، فحجبتها عن التعليم، وفصلتها من دوائر العمل، وأجبرتها على الالتزام بسلوك خاص يقيّد حرياتها، وينتهك حقوقها المشروعة دينياً.

وقد قوبلت هذه الرؤية بنقد شديد في العالم العربي والإسلامي، واعتبرها قطاع كبير من الإسلاميين تشويهاً للإسلام، وتحجّراً في الفكر، فيما اعتبرها الغربيون انتهاكاً لحقوق المرأة الأساسيّة التي كفلتها لها شرائع حقوق الإنسان.

ويمكن وصف هذه الرؤية التي تمسّكت بها جماعة طالبان، بأنّها لا تنتمي إلى العصر الحديث، ولا تعبّر عن جوهر الدين الحضاري، وتمثّل ارتداداً على الرؤية التي جاهد الإسلاميّون الإصلاحيّون في بلورتها عن

المرأة، وفي الدفاع عنها، كما أنها أعادت من جديد صور وأنماط المعارك الفكريّة التقليديّة التي جرت حول قضاياها في المجال العربيّ والإسلاميّ.

وفي ظلّ هذا الحدث، وجد الخصوم فرصتهم في إحراج الإسلاميين، وتوجيه النقد إليهم، وإعادة طرح الإشكاليّات التقليديّة القديمة حول رؤيتهم للمرأة، مع أن الإسلاميين في معظمهم ـ كما ذكرنا ـ أعلنوا رفضهم الصريح لرؤية طالبان، إلّا البعض منهم الذين يصنّفون على نمط التفكير السلفي، حيث كان في تقدير هؤلاء أنّه من الضروريّ عدم توجيه النقد علناً لجماعة طالبان وخطابها حول المرأة، حتى لا يُستفاد من ذلك في تشويه الإسلام وإضعاف حركته، وهو موقف لا يصحُّ القبول به، ولا يجوز التبرير له.

وأما المتغيّر المهم والمؤثّر في تجدّد وتطوّر الاهتمام بقضايا المرأة، فهو ما أظهرته المرأة نفسها في العالم العربي والإسلامي خلال العقد الأخير من القرن الماضي، من نشاط جماعي جاء معبّراً عن وعيها المتزايد تجاه ذاتها، وتجاه الظروف والأوضاع المحيطة بها، والتي كانت تبعث على الإحباط والجمود، كما تعبّر أيضاً عن إحساسها بضرورة حضورها في قضايا المجتمع والأمّة، وتدارك الغياب الذي ظلّ يقلق الصفوة من النساء.

وفي هذا النطاق، يمكن الإشارة إلى بعض هذه النشاطات الجماعيّة على المستوى الفكري والثقافي خلال عقد التسعينات، منها ندوة «وضع المرأة في العالم الإسلامي» القاهرة، 1991م، «المؤتمر العالمي للمرأة المسلمة المهاجرة» الشارقة، 1994م، ندوة «موقع المرأة في الفكر

الإسلامي المعاصر» الكويت، 1995م، ورشة «المرأة في السياسة الإسلامية بين الظهور في المجال العام وأخلاقيّات الجماعة» اسطنبول، 1996م، «الملتقى العالمي النسائي الرابع» الخرطوم، 1996م، وصدر عنه «إعلان الخرطوم بشأن المرأة» الذي حاول تحديد الموقف من جملة المواثيق الدولية التي صدرت عن المؤتمرات الدولية ذات العلاقة بالمرأة، مثل مؤتمرات الأسرة والطفل، حقوق الإنسان، السكان والبيئة، التنمية الاجتماعية، وكذلك المؤتمرات العالمية عن المرأة التي عُقِدت منذ عام 1975م في نيروبي، حتى عام 1995م في بكين، و«المؤتمر الثاني للاتحاد الدولي للمنظمات غير الحكومية للنساء المسلمات» طهران، 1997م، و«المؤتمر العالمي للمرأة المسلمة» صنعاء، 1997م، وغيرها.

وإلى جانب نشاطات المرأة العربية التي أعلت من صوتها خلال تلك الفترة، ونظّمت نفسها في عدد من الهيئات والمنظمات غير الحكومية، تبرز النشاطات التي أكدت اهتمامها بقضاياها بعيداً عن هيمنة تصوّرات وتفسيرات الرجل، بعدما كانت هذه التصوّرات والتفسيرات حاكمة على الرؤية التي تحدّدت حول المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، وضاقت بها ذرعاً، وبالذات تلك التي رسّختها التقاليد والأعراف، واصطبغت بالموروث الديني والاجتماعي.

هذه، لعلها، أبرز الأحداث والنشاطات والتطوّرات، التي أحدثت تغيّراً على الصعيد الكميّ والكيفي في طبيعة الاهتمام بقضايا المرأة في الفكر الإسلاميّ المعاصر.

ـ 2 ـ

الاتّجاهات العامّة في الكتابة حول المرأة

تعدّدت الكتابات الإسلاميّة في شؤون المرأة، وتنوّعت إلى أكثر القضايا المرتبطة بها، وتأثرت في معظمها من حيث الباعث عليها بالعوامل الخارجيّة، وبما يستجدّ في ساحة المجتمع والأمّة من مواقف وظواهر تتعارض وتستفزّ الرؤية الإسلامية، خصوصاً تلك التي تنطلق من النسق الغربي أو تكون متأثّرة به، وتصاحبها أحياناً بعض المخاوف والمحاذير ذات الطبيعة الحسّاسة في الوسط الإسلاميّ.

وقد تركت هذه المخاوف والمحاذير أثرها البارز والكبير على بنية ومكوّنات الأدبيّات الإسلامية، وطريقة صياغة الأفكار، ولغة الكتابة، في هذا الموضوع، وهو ما يفسّر لنا طبيعة التشدّد الواضح الذي يُلحظ عند الإسلاميين والفقهاء منهم بالذات، في كلّ ما يرتبط بقضايا المرأة، خوفاً وتحرّزاً من الوقوع في الشبهة والفتنة، وما يؤدّي إلى عمل الحرام، والخروج على الشرع وضوابطه وقيوده وحدوده، وهي الترجيحات والعناوين التي يتكرّر ذكرها عند الحديث حول قضايا الحجاب والاختلاط، والخروج إلى العمل، ومزاولة النشاطات الاجتماعية الأخرى بأقسامها المختلفة.

ويشير الدكتور مصطفى السباعي إلى هذا الموقف في كتابه: «**المرأة بين الفقه والقانون**»، حين يتحدّث عن أن الإسلام لا يرفض حقّ الانتخاب وحقّ النيابة بالنسبة إلى المرأة، لكنه ـ مع ذلك ـ يطالب بعدم تطبيق حق النيابة، لأن الظروف القائمة لا تتوافق مع وظيفة المرأة في الإسلام، بل إنها تخرج بها إلى عدد من المحظورات[1].

ويؤكّد هذا الموقف على أن الفكر الإسلامي يعطي الأولويّة لعفّة المرأة وحمايتها الأخلاقية، وكل ما يجنّبها ويجنّب الرجل الوقوع في الشبهة والفتنة، وهي القاعدة الأساسية التي تتقدّم في الفكر الإسلامي على جميع الأولويات الأخرى في ما يتصل بطبيعة الموقف والعلاقة تجاه المرأة.

ونلحظ في الفقه الإسلامي أن الفقهاء يجيزون أو يمنعون أو يفرضون بعض القيود الثابتة أو الطارئة، في كلّ ما يرتبط بعلاقة المرأة بالمجتمع، من جهة وظائفها وعملها ونشاطاتها على أساس أولوية عفّتها وحمايتها الأخلاقية. وهذا التصوّر لا ينفصل وطبيعة رؤية الدين للمجتمع والحياة الاجتماعية التي ينبغي أن تتّصف بالأجواء النظيفة، والعلاقات النزيهة، كي يجنّبها كل ما يؤثّر على أخلاقيات المجتمع، وما يكون سبباً في حصول الانحرافات السلوكيّة، التي تتسبّب في هدر الطاقات الإنسانية، وتشلّ قدرات الإنسان الماديّة والمعنويّة، وتحجب عنه النظر إلى المستقبل بطموح وحيويّة، وتجعله يتعامل مع نفسه بسلوك ضارّ، إلى جانب ما تتركه هذه الانحرافات من تصدّعات اجتماعية خطيرة.

---

(1) منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحدّيات، بيروت: دار الناشر، 1991م، ص. 114.

ولعلّ ما نستنتجه في هذا الشأن هو أن الأدبيّات الإسلامية ربطت كرامة المرأة على أساس العفّة والحماية الأخلاقيّة بعيداً عن فكرة الحقوق، في حين ربطت الأدبيات المغايرة كرامة المرأة بفكرة الحقوق بعيداً عن العفّة والحماية الأخلاقيّة.

هذا من جهة علاقة المرأة بالمجتمع بصورة عامة، أما من جهة علاقتها بالأسرة، فهناك إجماع واتّفاق في الفقه الإسلامي والفكر الإسلامي على أولوية وظائفها ومسؤولياتها داخل الأسرة، على كلّ ما لها من علائق وارتباطات خارج الأسرة، وذلك من جهة الأولوية والتراتب في نظام القِيَم والمسؤوليات. وهذا لا يعني منعها من أن تجمع إلى جانب وظائفها داخل الأسرة، وظائف أخرى تتصل بعلاقتها بالمجتمع، وتأتي هذه الرؤية على خلفية حماية الأسرة والمحافظة على كيانها، بوصفها تمثّل من أكثر العوامل أهميّة وفاعليّة في تماسك المجتمع ومناعته وحصانته.

وممّا لا شكّ فيه أنّ القضايا المرتبطة بهذا الشأن، هي التي استحوذت على الاهتمام الأكبر في أدبيات الفكر الإسلامي، أما الجوانب والاتّجاهات الأخرى فقد جاء الارتباط بها متأثّراً بحسب نوعية الظروف، وما تفرزه من تحديّات أو إشكاليّات، وهكذا بحسب طبيعة الظواهر والقضايا خصوصاً تلك التي تبعث على الخوف أو القلق، سواء كان مصدره اجتماعياً في صورة مواقف سلوكية تظهر في ساحة المجتمع، أم كان مصدره فكرياً في صورة كتابات تُنشر وآراء تُطرح وتُروّج، أو قانونياً في صورة التشريع لبعض القوانين المعارضة للدين، أو حقوقياً في صورة انتهاكات وتعسّفات إلى غير ذلك.

انطلاقاً من ذلك، من الصعوبة أن نؤرّخ لأدبيّات وكتابات الفكر الإسلامي حول موضوع المرأة في اتّجاهات ومسارات محدّدة زمنياً، أو في إطار التحقيب التاريخي. إلّا أننا نستطيع وبسهولة تحديد الاتجاهات العامة والأساسية في هذه الأدبيات، من دون تراتب بينها لا من ناحية زمنيّة، ولا من ناحية كيفيّة، وإنما كتوصيف عام.

ومن هذه الاتّجاهات الأساسيّة، هناك الأدبيات التي تحدّثت عن مسألة الحجاب عند المرأة، وانتقدت في المقابل ظاهرة السفور والتبرّج، وهناك الأدبيات التي عالجت قضاياها داخل الأسرة، وبحثت شؤونها في التشريع الإسلامي من خلال القرآن والسنّة، وأيضاً الأدبيات التي توجّهت بالنقد والرفض لرؤية ونموذج الغرب للمرأة وبالتركيز على نقد شعار تحرر المرأة، وكذلك الأدبيات التي حاولت شرح بعض النصوص الدينية التي شرّعت لأحكام خاصة بها، والتي دار حولها أوسع السجالات الاحتجاجيّة في هذا المجال، مثل أحكام الإرث والقيمومة والشهادة والطلاق، وتعدّد الزوجات، وهذا إلى جانب الأدبيات التي أخذت المنحى المقارن بين المنظورين الإسلامي والغربي في النظر إلى قضايا المرأة.

ولكن، إذا كانت هذه أبرز الاتّجاهات العامة في الكتابات الإسلامية حول المرأة، إلى ما قبل حقبة ثمانينات القرن العشرين، إلّا أنّها تعبّر عن تطوّرات فكريّة مهمّة في ساحة الفكر الإسلامي، وفي مسلكياته المعاصرة، كما لا تعكس تحوّلات وتغيّرات لافتة ومؤثّرة في حركة الواقع الإسلامي وطبيعة مساراته. وليس هناك ما يمكن وصفه بالتدرّج أو التعاقب أو الانتقال بين هذه الاتجاهات، التي يظهر عليها التداخل

والتشابك في ما بينها بصورة يصعب معها التصنيف والتحقيب الزمني والتاريخي.

أمّا في حقبة الثمانينات فقد تغيّرت تلك الوضعيّات، حيث تأثّرت الكتابات الإسلامية بطبيعة التطوّرات والتحوّلات التي مرّت بها المنطقة العربية والإسلامية آنذاك على مستوى حركة الأفكار، وعلى مستوى حركة الواقع. وظهر واضحاً أنّ الكتابات التي ركّزت على قضايا جهاد المرأة، وعلى مسؤولياتها الدَعَوية والإصلاحية، قد تأثّرت بظاهرة الإحياء الإسلامي الذي شهد يقظة وانبعاثاً مع بداية تلك الحقبة. وأعطيت لبعض القضايا المرتبطة بالمرأة مضامين سياسية إلى جانب مضامينها الدينية، مثل قضية الحجاب، الذي قُصد أن يكون من دلائله معبّراً عن حضور وبروز الحالة الإسلامية الإحيائية، وفي هذا النطاق جاء كتاب «**البعد السياسي للحجاب**» للكاتبة المصرية شهرزاد العربي، والصادر في القاهرة عام 1989م.

ومع تعاقب هذه الوضعيّات، جرى الحديث في الكتابات الإسلامية عن علاقة المرأة بالعمل السياسي، وهذا الشأن ذهبت الدكتورة هبة رؤوف عزت في خاتمة بحثها حول المرأة والعمل السياسي إلى «اعتبار العمل السياسي للمرأة واجباً شرعياً يدخل إما في فروض العين أو فروض الكفاية، فلا تنفكّ عنه بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لإشتراكهما في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسُنُن»[1]. ولا شك في أن هذا الكلام لم يكن مألوفاً في الكتابات الإسلامية، ولم

(1) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص. 247.

يُطرح بهذا الوضوح قبل الثمانينات، إذ لم يكن من المبرَّر موضوعياً الحديث عن المرأة والعمل السياسي، وهي التي لم يُسجّل لها حضور وفاعلية حيويّة ومهمّة على الصعيدين الثقافي والاجتماعي قبل تلك الفترة على نطاق واسع، فكيف بالحديث عن المشاركة في العمل السياسي.

وحين تزايد الحديث عن قضايا حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي، مع النصف الثاني من حقبة الثمانينات، وتواصل باهتمام أكبر مع عقد التسعينات، نتيجة معطيات كثيرة، سياسيّة وفكريّة، قانونيّة وتشريعيّة، وعلى الصعيدين الإسلامي والدولي، برز بعض الكتابات التي تحدثت عن حقوق المرأة في نطاق حقوق الإنسان، وظلّ الحديث عن هذه الحقوق حاضراً في كل حديث تقريباً حول حقوق الإنسان في الإسلام. ويتّصل بهذا النسق من الكتابات كتاب محمد أنس قاسم جعفر «**الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر**»، الصادر في القاهرة، عام 1987م، وكتاب عبد الغني عبود «**حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية**»، الصادر في القاهرة عام 1990م.

وأما التغيّر المهم الذي حصل في أدبيات الفكر الإسلامي حول هذا الموضوع، فهو ظهور بعض الكتابات الإسلامية التي توجّهت بالنقد إلى الداخل الإسلامي، بعدما كان النقد الإسلامي يكاد لا يقترب من هذا المنحى إلّا على تردّد وحرج وبقدر محدود. وهناك أكثر من عامل يفسّر هذا التغيّر، أبرزها أن موضوع المرأة كان من المواضيع التي اشتدّ حولها النزاع والاحتجاج، وكذلك الانقسام الحضاري الواضح بين المنظور الإسلامي والمنظور الآخر الذي يستند في مرجعيّته إلى الفكر الأوروبي. فكلّ اتّجاه كان يحتمي بمنظوره ورؤيته، خصوصاً المنظور الإسلامي

الذي كان يضع نفسه في الفترات السابقة، إلى ما قبل حقبة الثمانينات، في موقع الدفاع والاحتماء. وهذا الموقع من الناحية السيكولوجية يدفع بأصحابه نحو التستّر على العيوب، وعدم إعطاء الطرف الآخر فرصة الاستفادة من بعض الثغرات، خصوصاً تلك التي يعترف بها أصحابها، إلى جانب أن الفكر الإسلامي بصورة عامة لم يكن يتناول قضاياه وظواهره وحالاته بمنطق نقديّ له آليّاته وطرائقه ومنهجيّاته. ولكن تغيّر هذا الحال في حقبة الثمانينات، حيث اكتسب زخماً حيوياً واندفاعاً ملهماً أخرجه من حالة الدفاع عن الذات إلى وضع مغاير تماماً، وأتاحت له الوضعيّات الجديدة تجريب ما لديه من أفكار ومفاهيم. وتراكم هذا الوضع وتطوّر في مرحلة ما بعد الثمانينات، حيث أخذ الفكر الإسلامي يمارس النقد على ذاته، في قضايا عديدة، ومنها قضايا المرأة التي دخلت عليها تغيّرات، وشهدت حضوراً متزايداً نسبياً، ساهمت في توجّه النقد إليها.

ومن الذين فتحوا مجال النقد في هذا المجال، أواخر حقبة الثمانينات، الشيخ محمد الغزالي، في كتابه الذي أثار سجالاً في وقته بين الأوساط الإسلامية، وهو كتاب «**السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**»، الذي صدرت منه ست طبعات في سنة صدوره 1989م، حيث خصّص فيه فصلاً حول عالم النساء، انتقد عبره بعض الظواهر السلبية داخل الوسط الديني، واعترض على الفهم المتحجّر لبعض القضايا، مثل قضايا: الحجاب والنقاب، المرأة والأسرة، المرأة والوظائف العامة، علاقة المرأة بالمسجد، وشهادة المرأة في الحدود والقصاص. وقد واصل الشيخ الغزالي هذا المنحى النقدي مع عقد التسعينات في كتابه «**قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**».

وفي تلك الحقبة ارتفع صوت المرأة الذي كان خافتاً لزمن طويل، وأعلنت عن نقدها الذي كان يصعب عليها الإشهار به سابقاً، وظهرت بعض الكتابات النسائية من الوسط الإسلامي اتّصفت بالنقد للواقع المحيط بها، ولبعض الأفكار والذهنيات الإسلامية القائمة. خلاصة ما يمكن قوله بصورة عامة أن أدبيّات الفكر الإسلامي في موضوع المرأة كانت مقبلة على تغيّرات ومراجعات وتأمّلات ونقد.

ـ 3 ـ

تقويم الكتابات الإسلاميّة حول المرأة

من المفيد القول إنّ التزايد الكمّي في الكتابات الإسلامية حول المرأة، لا يعكس بالضرورة تراكماً كيفيّاً، ولا يمثّل تطوّراً وتقدّماً على مستوى الأفكار والمفاهيم والتصوّرات، أو على مستوى أدوات البحث وتقنياته المنهجيّة، أو مستوى الخبرات والتطبيقات والتجريبات.

ولو رجعنا، مثلاً، إلى كتاب الشيخ محمد رشيد رضا «**حقوق النساء في الإسلام**» الصادر سنة 1930م، لوجدنا أنّه أكثر تطوّراً وتقدّماً من عشرات الكتب والكتابات التي صدرت بعده، والتي ما زالت تصدر إلى هذا الوقت، وهذا من أكثر ما يكشف عن غياب التراكم المعرفيّ الكيفيّ في أدبيات الفكر الإسلامي في هذا الحقل.

ففي هذا الكتاب قدم الشيخ رشيد رضا رؤية إسلاميّة حول المرأة، كانت على قدر كبير من النضج والتطوّر والوضوح، وكان من الممكن لهذه الرؤية أن تسهم في تفكيك بعض الإشكاليّات الذهنيّة والاجتماعيّة العالقة في هذا المجال، وتدفع بتأسيسات فكريّة وفقهيّة على نسق متقدّم في أكثر المجالات حساسيّة، وهي المجالات التي تتّصل بمشاركة المرأة

في الوظائف العامّة، الاجتماعيّة والسياسية، وقد تحدّث عنها المؤلف في الصفحات الأولى من كتابه، وبعيداً عن ذهنية السجال النقدي والاحتجاجي. فتحت عنوان «مشاركة النساء للرجال في الشعائر الدينيّة والأعمال الاجتماعيّة والسياسيّة»، وبعدما تحدّث عن مشاركة النساء للرجال في العبادات الاجتماعية، كصلاة الجماعة والجمعة والعيدين وعبادة الحج، يقول: «وقد شُرِّع لهنَّ من الأمور الاجتماعية والسياسية ما هو أكثر من ذلك»، ويستشهد بالآية الكريمة ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]. ويعلّق على هذه الآية بقوله: «فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوّة والمودّة والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربيّة والسياسيّة»[2].

وتحت عنوان «أمر المرأة بالمعروف ونهيها عن المنكر» يقول رشيد رضا: «وما في الآية من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الانتقاد على الحكّام من الخلفاء والملوك والأمراء ومن دونهم، وكانت النساء يعلمن هذا ويعملن به»[3].

بيد أنّ هذه الآراء لم يُؤسَّس أو يُبنى عليها تراكم معرفيّ، وليس هذا

---

(1) سورة التوبة، الآية: 71.

(2) محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، صحّحه وضبطه: طارق السعود، بيروت: دار الهجرة، 1987م، ص13.

(3) محمد رشيد رضا، المصدر نفسه، ص14.

فقط بل جرى نقضها والارتداد عليها، وذلك في تعليق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني على هذا الكتاب، حيث اعترض على هذا الإطلاق الذي أشار إليه رشيد رضا في أمر المرأة بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتبره باطلاً لمنافاته لعموم آية «وقرن في بيوتكن»، وما كان عليه نساء السلف من عدم التدخّل في السياسة[1].

وبشكل عام، يمكن القول إن الفكر الإسلامي بقي يعاني من صعوبات في طرق التقدّم بالمرأة على مستوى الفكر، وعلى مستوى الواقع، وهذه الصعوبات أساسها هواجس مقلقة، منشأها الواقع الاجتماعي والأخلاقي الذي أحاط بها في المجتمعات العربية والإسلامية، وهي نتيجة تأثيرات النموذج الغربي وطغيانه في العالم. فقد أدَّت هذه الهواجس إلى توجيه الاهتمام الأكبر نحو حماية المرأة وصيانتها، حتى لو كان ذلك على حساب تكملة تعليمها، وتداخل معها الموروث الاجتماعي المشوّه لصورة المرأة، والموروث الديني الضاغط على المرأة نحو العزلة والانكفاء، وهو الموروث المتّصل بمجال علم الحديث، وذلك حين أخذت بعض الروايات بظاهرها من دون اجتهاد في توثيق سندها، والتعمّق في فهم دلالاتها، والعناية بمدى موافقتها للقرآن الكريم، وهذا ما انتقده الشيخ محمد الغزالي في كلام واضح له بقوله: «إن المسلمين انحرفوا عن تعاليم دينهم في معاملة النساء، وشاعت بينهم روايات مظلمة، وأحاديث إما موضوعة أو قريبة من

(1) أنظر: تعليق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني على كتاب: رشيد رضا، بيروت: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ، ص11 الهامش. نقلاً عن منير شفيق. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديّات، ص113.

الوضع، انتهت بالمرأة المسلمة إلى الجهل الطامس، والغفلة البعيدة عن الدين والدنيا معاً»[1].

وبسبب تأخُّر الفكر الإسلامي في النهوض بالمرأة، ظلّت الكتابات الإسلامية تتعرّض للنقد والمراجعة والتقويم، ومن جهة تجاذب هذه الكتابات مع الأفكار الغربية، يرى الدكتور طه جابر العلواني أنّه «منذ ما يزيد على قرن من الزمان والمفكّرون المسلمون يقفون مواقف متذبذبة تجاه مختلف المسائل التي يقذفهم الفكر الغربي بها، ومنها هذه المسألة، مسألة المرأة. وقد ظلّ الكتّاب الإسلاميون يعالجون هذه القضية من منطلقات المقاربات والمقارنات والدفاع والتأويل والتفسير، فلم يُجِد ذلك عنهم شيئاً، ولم يقف سيل الأسئلة المثارة في هذه القضية وغيرها، إلى أن استطاع العقل الغربي أن يجعل من هذه المسألة مُؤخَّراً مسألة المسائل وعقدة العقد»[2].

وفي هذا السياق يصوّر الدكتور محمد خاتمي الرئيس السابق لإيران، هذا الضعف في الكتابات الإسلامية من جهة ضمور التجديد الإسلامي في قضايا المرأة، في معرض حديثه عن واقع التحوّل الإسلامي الذي حصل في بلده إيران، ويقول: «منذ انتصار الثورة وحتى الآن، وبعد ما تحرّرت الطاقات الفكريّة الضخمة، ووضعت الإمكانات الواسعة تحت اختيارها، لم يُنْشر كتاب ولا كراس بمستوى ما كتبه الشهيد مطهري عن المرأة وحقوقها»[3].

---

(1) عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، الكويت: دار القلم، 1990م، ج1.

(2) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، ص7 ـ 8.

(3) محمد خاتمي، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت: دار الجديد، 1997م، ص74.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الشيخ مرتضى مطهري ألّف كتابين حول قضايا المرأة، هما: «نظام حقوق المرأة في الإسلام» المنشور على صورة مقالات ما بين سنة 1966 وسنة 1967م، والصادر في كتاب سنة 1974م، وكتاب: «مسألة الحجاب» الصادر سنة 1969م.

ويتمّم السيد خاتمي نقده قائلاً: «على الرغم من مرور ما يقارب الربع قرن على نشر هذين الكتابين، وحوالي أربعة عشر عاماً على انتصار الثورة، مازلنا نرى من ينكر على المرأة باسم الإسلام، شخصيتها وقيمتها، ويعارض تقدّمها وتكاملها، ومنحها حقوقها الاجتماعية. ألم يقل بعضهم لا يحق للمرأة ممارسة النشاط الاجتماعي، بل وحتى التدخّل فيه؟»[1]. ويضيف في مكان آخر من كتابه (المشهد الثقافي في إيران)، وهو ينتقد الرؤية التي استمرت على الرغم من كلّ التطوّرات الجوهرية التي حصلت هناك: «وُجد من يقول بضرورة إبقاء المرأة حبيسة البيت لأن حضورها في الحياة العامة يقود إلى الفساد، وكان هذا البعض يرفض السماح لها بمواصلة دراساتها العليا، ويعارض مشاركتها في النشاطات الاجتماعية، هؤلاء أيضاً كانوا يطرحون آراءهم تلك باسم الإسلام. لقد حاولت فئة من المحترمين بعد انتهاء الدورة الأولى لمجلس الشورى الإسلامي، إقناع الإمام ـ الخميني ـ بعدم السماح بمشاركة المرأة في انتخاب الدورة الثانية للمجلس، وحرمانها من هذا الحقّ، إلّا أن الإمام واجه هذا التيار بعزم، ودافع عن حقّ مشاركة المرأة في عضوية مجلس الشورى بقوّة»[2].

---

(1) محمد خاتمي، المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال، بيروت: دار الجديد، 1997، ص73. وهذا الكلام تحدّث به في عام 1991م.

(2) المصدر نفسه، ص134.

ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الكتابات النقديّة والإصلاحيّة في أدبيّات الفكر الإسلامي، لا تُقَارن بما تدفع به دور النشر من كتابات تصوّر المرأة بذهنيّة كما لو كانت تعيش في القرون الوسطى، وعن هذه الذهنيّة يقول الشيخ يوسف القرضاوي «فهناك المقصّرون في حقّ المرأة، الذين ينظرون إليها نظرة استهانة واستعلاء، فهي عندهم أحبولة الشيطان، وشبكة إبليس في الإغواء والاحتيال، وناقصة العقل والدين! وهم يعتبرونها مخلوقاً ناقص الأهليّة، وهي عند الرجل أَمَة أو كأَمَة. . . لقد حبسوها في البيت، فلا تخرج لعلم ولا عمل، ولا تساهم في أيّ نشاط نافع يخدم مجتمعها مهما يكن نوعه»[1].

والمشكلة أن الكتابات الصادرة عن أصحاب هذه الذهنيّات، أو الأقلّ تطرّفاً منها نسبياً، هي الأكثر رواجاً وانتشاراً في المجتمعات العربية والإسلامية، لأنها أقرب للتوافق والتناغم مع صورة الواقع الذي تعيشه هذه المجتمعات، الواقع الذي هو أشدّ فاعلية وتأثيراً من تلك الكتابات الإسلامية النقديّة والإصلاحيّة.

يبقى أن قضايا المرأة في التحليل العام، تكاد لا تنفصل أو تنفكّ عن طبيعة المشكلة الثقافية العميقة الجذور في مجتمعاتنا، وهي تتأثّر بطبيعة مستوى التطوّر الاجتماعي العام في هذه المجتمعات. فالمجتمع يفرض نظرته الكليّة على المرأة، وهذه النظرة هي تعبير عن ذهنيّته الثقافية ونظام تفكيره، وانعكاس للحالة العامة التي تسوده، وهي الحالة التي لا نختلف على ما أصابها من تخلّف وتراجع، وعلى أنها لا تمثّل حقيقة وأصالة النظرة الإسلامية، ولا يمكن القياس عليها.

---

(1) عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ص10.

وفي ضوء ما تقدّم، لا بدّ من حدوث تغيّر في واقع المرأة، وهذا التغيّر ينبغي أن يبدأ من المرأة ذاتها، بأن تثبت جدارتها، وتنهض بطاقاتها، وتقدّم تصوّراتها الدينية والفكرية والاجتماعية لكي تبدّل من نظرة المجتمع نحوها، ونحو دورها ومكانتها اللاّئقة بها.

ـ 4 ـ

تجديد الكتابات الإسلاميّة حول المرأة

الملاحظ بصورة عامة على معظم الكتابات الإسلاميّة حول المرأة، أنها تكاد تكرّر نفسها، وتعيد إنتاج ما تطرحه بمستويات متفاوتة، وليس بتراكم متصاعد. ومع أن بداياتها المبكرة كان من الممكن لها أن تدفع باتّجاهات التجديد والتحديث خصوصاً في تلك القضايا والأبعاد الشائكة والإشكاليّة، والتي ترتبط بمشاركة المرأة في الوظائف العامة والحياة السياسية، لكن هذا لم يتحقّق بالقدر الكبير والواسع بل بقي ضئيلاً ومحدوداً. ولعلّ السبب يرجع إلى أن التطوّر العام في المجتمعات الإسلامية أصيب بنكسات متتالية، أثّرت على تطوّر حركة الفكر والمعرفة، وعلى الحياة العامة بكل مرافقها وأبعادها واتّجاهاتها.

ولكن، على الرغم من ذلك، صدرت وما زالت تصدر بعض الكتابات الإسلامية المهمّة في هذا الإطار، ولعلّ من أبرز ما صدر في العقد الأخير من القرن العشرين، كتابين يصنّفان على مجالين كان لهما أعظم الأثر في تشكيل الذهنيات الإسلامية، ونسق التفكير في قضايا المرأة بالذات، وهما مجالا الحديث والفقه.

في المجال الأول جاء كتاب عبد الحليم أبو شقة بعنوان: «**تحرير المرأة في عصر الرسالة**» الصادر في الكويت سنة 1990م، في ستة أجزاء، وهو دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم، وصحيحَيْ البخاري ومسلم، ويقدّم صورة مغايرة لواقع المرأة السائد اليوم، ومناقضة لما تشكّل في الذهنيات الإسلامية من تصوّرات حولها. وقد فوجئ المؤلف ـ كما يعبّر عن نفسه ـ بالصورة التي اطّلع عليها في كتب السيرة والسنّة النبوية، حيث يقول: «لقد فوجئت بأحاديث عملية تطبيقية تتّصل بالمرأة، وبأسلوب التعامل بين الرجال والنساء في مجالات الحياة المختلفة، وكان سبب المفاجأة أن هذه الأحاديث تغاير تماماً ما كنت أفهمه وأطبّقه، بل ما تفهمه وتطبّقه جماعات المتديّنين الذين اتّصلت بهم وهم من اتّجاهات مختلفة. ولم يقف الأمر عند المفاجأة، بل شدّتني تلك الأحاديث لخطورتها وأهميّتها إلى تصحيح تصوّراتنا عن شخصية المرأة المسلمة، ومدى مشاركتها في مجالات الحياة في عصر الرسالة»[1].

أمّا في مجال الفقه فيأتي كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين بعنوان: «مسائل حرجة في فقه المرأة»، الصادر في بيروت سنة 1994م، في أربعة أجزاء، والذي كان يفترض أن يفتح حوارات موسّعة في تلك القضايا التي اصطَلح عليها المؤلف بالمسائل الحرجة في فقه المرأة، والتي طالما دارت حولها أوسع السجالات الاحتجاجيّة في الأزمنة المختلفة.

وقد جاء هذا الكتاب متحرّراً من حاكميّة النسق الفكريّ والفقهيّ المهيمن بشدّة على الكتابات الإسلامية حول المرأة، والذي يصعب على

(1) عبد الحليم أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج1، ص28.

الكثيرين في الإطار الإسلامي تجاوزه، أو الخروج عليه. فقد أظهر الشيخ شمس الدين في هذا الكتاب استقلاليّة واضحة وهو يعبّر عن رأيه في هذه المسائل الحرجة، ومارس نقده على منهج الاستنباط الفقهيّ المتّبع في مجال أحكام المرأة والأسرة، وانفرد باجتهادات خرج بها عن المشهور عند الفقهاء، كرأيه في مسألة أهليّة تولّي المرأة للسلطة العليا، ورئاسة الدولة في إطار نظام الشورى ودولة المؤسّسات.

لقد تميّز هذا الكتاب بالجمع بين الثقافة والفقه، وبين النقد والتأسيس، فهو من جهة ليس كتاباً فقهيّاً على النمط الفقهيّ التقليديّ القديم، أو المنحى المدرسيّ للتعليم، ومن جهة أخرى هو ليس كتاباً فكريّاً يعبّر فيه مؤلّفه عن آرائه من دون بحث أو اجتهاد أو استدلال، فقد ظلّ المؤلف يعرض الآراء بأدلّتها ويناقشها نقدياً، ويطرح رأيه ويؤسّس له استدلالياً.

أمّا المسائل الحرجة التي يقصدها الشيخ شمس الدين في فقه المرأة، فهي تلك المتعلّقة بأحكام علاقة المرأة بالمجتمع، وما يلابس ذلك من شؤون وضعها في الأسرة في حالة كونها زوجة، من حيث إشكالات التعارض بين حقوق وواجبات الزوجية عليها، وبين عملها في المجتمع.

وتتحدّد هذه المسائل في أربع قضايا هي:

1 ـ قضية ستر المرأة عن الرجال، المشهور باسم الحجاب، ونظر الأجانب إلى المرأة ونظرها إليهم.

2 ـ أهليّة المرأة لتوليّ الحاكميّة في الدولة، أي رئاسة الدولة.

3 ـ الحقوق الزوجيّة المتبادلة بين الرجل والمرأة.

4 ـ عمل المرأة في المجتمع لكسب المال أو تطوّعاً في المجالات الإنسانية.

في هذا السياق، يرى الشيخ شمس الدين أن المنهج الذي ينبغي اتباعه في استنباط أحكام المرأة والأسرة يقتضي في نظره أن يلاحظ الفقيه «النصوص الواردة في السنّة في شأن المرأة والأسرة على ضوء التوجيه القرآني من جهة، وباعتبارها متلازمة متكاملة من جهة أخرى. أما ملاحظتها بمعزل عن التوجيه القرآني، وباعتبار كلّ نص فيها يعالج حالة مستقلة أو تفصيلاً معزولاً عن سائر التفاصيل في حالات، وتفاصيل وضع المرأة وعلاقتها بالمجتمع والأسرة، ووضع الأسرة في علاقتها الداخلية وعلاقتها بالمجتمع، فهو منهج لا يتناسب مع طبيعة الموضوع، ويؤدّي إلى خلل في عملية الاستنباط»[1].

وفي إطار رؤيته للمنهج، انتقد الشيخ شمس الدين مرجعيّة العُرف في فهم النص، وتحديد مداه سعة وضيقاً وتفسيراً، فهو في نظره «لا يصلح لأن يكون مرجعاً في جميع هذه الحالات. واعتبر أن من نتائج تأثّر طريقة ومنهج الفقهاء بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي بالذات، بدءاً من علم الأصول، هي كثرة الاحتياطات عند الفقهاء. كما انتقد أيضاً كتمان بعض الأحكام الشرعيّة الترخيصيّة الخلافيّة التي ثبت حكم ترخيصها بدلالة الدليل، هذا الكتمان الذي يجري على خلفيّة أن التساهل والتسامح في السلوك في مثل هذه الموارد يدفع بكثير من الناس، بسبب

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، السِتر والنظر، بيروت: المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، 1994، ص23.

شيوع الفساد الأخلاقي، وسيطرة الثقافة الغربية المتحلّلة والماديّة، وتجاوز حدود الرخصة الشرعية إلى المحرّمات، والذريعة إلى ذلك فتاوى الحلّ والإباحة في هذه الموارد». ويعلّق على هذا الرأي الذي منشأهُ الورع بلا ريب، قائلاً إنّه ورع في غير محلّه، وأن كتمان الأحكام الشرعيّة الترخيصيّة، لا وجه له ولا مبرّر، خاصة في الموارد العامة البلوى، كما لا وجه للأمر بالاحتياط مع وضوح الحكم[1].

في هذا الكتاب حاول الشيخ شمس الدين، تعزيز مكانة المرأة في المجتمع، على أساس رؤية فقهيّة استدلاليّة، ويتّصل بهذا الأمر حديثه عن مسألة كشف وجهها، إذ يميّز بين المرأة التي لا تقتضي أوضاع حياتها مخالطة المجتمع، فالأولى لها في نظره أن تستر وجهها، وبين المرأة التي تقتضي حياتها المشاركة في قضايا المجتمع فالأولى لها في نظره أن تكشف عن وجهها. وهو يرى أن جواز كشف الوجه للمرأة ناشئ من مقتضى آخر أقوى من مقتضى الستر الكامل أو الحجاب الكامل، لأن عزلها عن المجتمع بصورة شاملة يؤدّي إلى عجزها عن القيام بأي نشاط اجتماعي شخصي أو عام. ويعتبر أن مفسدة تعطيل المرأة عن العمل في المجتمع وشلّ نشاطها فيه، أشدّ من مفسدة كشف الوجه مع ستر سائر الجسد، ومع جميع القيود الاحترازية الأخرى في النظر والسلوك، التي تكاد أن تعدم أية إمكانية لكون كشف الوجه باعثاً على الفتنة والفساد[2].

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، بيروت: المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، 1994، ص220 ـ 221.

(2) المصدر نفسه، ص89 ـ 90.

ويتّفق الشيخ مرتضى مطهّري مع هذا الرأي في كتابه «**مسألة الحجاب**» حيث يعتبر الوجه والكفيّن هو ما بين سجن المرأة وحريّتها، بين منع المرأة من ممارسة أي عمل اجتماعي إلا في محيط المنزل أو في دائرة التجمعات النسائية، وبين مشاركة المرأة في الأنشطة الاجتماعية[1].

كما نلحظ عناية الشيخ شمس الدين بتعزيز مكانة المرأة في المجتمع، حين يتحدّث عن حكمة تشريع الإسلام لعملها وأهميّته وقيمته، شارحاً له في النقاط التالية:

أولاً - لاستثمار طاقتها ووقتها في إغناء المجتمع بالعمل المنتج، بدل تبديد الطاقة وإهدار الوقت في التراخي والكسل.

ثانياً - لتلبية حاجة المجتمع إلى بعض الخدمات في مجالات لا يتوفّر لها العدد الكافي من الرجال، أو أنها أليق بالنساء، أو أن النساء أقدر عليها، مثل التعليم، التمريض، الطب النسائي، الجراحة النسائية.

ثالثاً - لتعويض نقص وجود الرجال في مجال العمل وقت الحروب، وحين يقتضي الوضع حشدهم في جبهات القتال.

رابعاً - تمكين المرأة من المساهمة في نفقات أسرتها إذا احتاجت، أو التوسيع عليها من دون أن يكون في ذلك إلزام لها.

---

(1) الشيخ مرتضى مطهّري، مسألة الحجاب، بيروت: الدار الإسلاميّة، 1988م، ص 108 - 106.

خامساً ـ لتمكين المرأة من المساهمة في أعمال الخير، ومؤسّسات العمل الطّوعي لخدمة المجتمع في مجالات الصحة والتعليم والثقافة والتوعية الاجتماعية[1].

ومن جهة مشروعيّة عمل المرأة، يقول: «إن الأدلّة العامّة من الكتاب والسنّة والخاصة من السنّة، بين النصّ الصريح والظاهر في أنه يشرّع للمرأة مطلقاً، زوجة وخليّة، أن تمتهن عملاً وحرفة في مجالات التجارة والصناعة والزراعة والخدمة، لكسب المال أو تطوّعاً، وعلى من يدّعي عدم مشروعيّة ذلك أن يثبت دعواه بدليل»[2].

أما المسألة التي انفرد بها الشيخ شمس الدين في هذا الكتاب، فهي مسألة أهليّة المرأة لتولّي السلطة العليا في الدولة، فقد ظهر له من الأدلّة العامة، من الكتاب والسنّة والإجماع ومن الوجوه الاستحسانية الأخرى، أن لا دليل على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة، وكل ما ذُكر دليلاً على اشتراط الذكورة، قد ظهر عدم دلالته على هذا المدّعى[3].

وهو يستند إلى هذا الرأي، بناء على التفريق بين نمطين من أنماط الحكم، بين النمط القديم الذي يمارس فيه الحاكم أو رئيس الدولة سلطة مطلقة، حيث تجتمع كلّ السلطات والصلاحيّات ومراكز القرار بيد الحاكم أو رئيس الدولة، وبين النمط الذي يقيّد الحكم بالشورى ونظام

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حقّ العمل للمرأة، بيروت: المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، 2001م، ص 184.

(2) المصدر نفسه، ص212.

(3) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، بيروت: المؤسّسة الدوليّة للدراسات والنشر، 1995م، ص 139.

المؤسّسات، ويوزّع مراكز القرار، ويفصل بين السلطات، ولا يكون هناك مجال لأن يمارس الحاكم سلطاته حسب هواه أو فهمه الخاص وبانفراد مطلق، وبعيداً عن الرقابة والمحاسبة. وفي النمط الأول لا يكون الحكم شرعيّاً حتى لو تولاّه رجل، إلاّ في حالة واحدة، حسب رأيه، هي كون الحاكم نبياً، أو إماماً معصوماً، وأما في النمط الثاني فهناك مشروعيّة وأهليّة لتولّي المرأة الرئاسة العامة للدولة.

وبهذا الرأي يكون الشيخ شمس الدين قد فتح دائرة أكبر وأوسع للنظر والمناقشة، ورفع سقف التفكير حول أهليّة المرأة للمناصب العليا والولايات العامة، في الوقت الذي يحتدم فيه الجدل بصورة متباينة وسجالية، ومنذ زمن طويل، حول حقّها في الانتخاب، أو المشاركة في الحياة النيابية، أو تولّيها بعض المناصب الأقلّ درجة من ذلك، مثل رئاسة البلديات وغيرها من المناصب الإداريّة.

ولتحقيق هذه المكانة للمرأة دعا إلى قيام حركة إصلاح لوضعها في المجتمعات الإسلامية على أساس الإسلام، وما اشتمل عليه في فكره وشريعته من مبادىء وأحكام، بما يعيد إلى المرأة المسلمة كرامتها، ودورها الفاعل في بناء المجتمع، وازدهار الحياة... في الحدود التي تجيزها الشريعة الإسلامية. «فإن حرمان المرأة من ممارسة هذا الدور يحرم المجتمع من أنشطة يفتقر إليها، ويعطّل مواهب المرأة وإمكاناتها الفائضة عن حاجات مهمتها الخاصة في الأسرة والحياة العائلية، وذلك يساهم في ترسيخ حالة التخلف»[1].

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، ص 50 ـ 51.

ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب حاول أن يقدّم فهماً إسلامياً فقهيّاً متجدّداً لقضايا المرأة، وليس بشكل معزول عن المجتمع، وفي إطار علاقتها بالوظائف العامة والعليا منها بالذات، كما كشف أيضاً عن أن التجديد ما زال ممكناً في أدبيات الفكر الإسلامي لقضايا المرأة، وأن هناك دواعي حقيقية لهذا التجديد، حتى لا تصاب مرّة أخرى بالإحباط، ويحاصرها اليأس، والأخطر من ذلك حتى لا تنقلب على الواقع الديني، وتندفع باتجاه التحرّر على النمط الغربي. وهذا خطر قائم في المجتمعات العربية والإسلامية، إذا وجدت المرأة التي تسعى لتنمية نفسها علميّاً وثقافيّاً أن خطاب الإسلاميين لا يعيد الثقة إلى ذاتها، والاعتبار إلى شخصيتها، ولا يوفّر لها الفرص العملية، أو المشاركة في الوظائف والمهام العامة في المجتمع.

ومن الواضح أنّه مع كلّ تقدّم ينجزه الفكر الإسلامي ويتجلّى في الواقع الإسلامي، ستزداد القناعة ويتوسّع الادراك بضرورة التجديد والإصلاح لقضايا وأحوال المرأة، وهذا ما نحتاجه فعليّاً من أجل أن يتكشّف لنا الواقع على حقيقته، وننظر إلى المستقبل بثقة أكبر.

الفصل الثالث

قضايا المرأة وإشكاليّات منهج النظر

ـ 1 ـ

قضايا المرأة.. سجالات ومعارك

غنيٌّ عن القول إنّ من يؤرّخ لقضايا المرأة في مجتمعات العالم العربي والإسلامي خلال القرن الأخير، يكتشف بسهولة أنه تاريخ متلاحق من السجالات والاحتجاجات والمناقشات الساخنة والمنفعلة، والتي لم تنته أو تتوقّف إلى هذا اليوم، ويبدو أنّها ليست مرشّحة للتوقف على طول الخط، وذلك لطبيعة قضايا المرأة الحرجة والملتبسة في رؤية ومنظورات الثقافات والمجتمعات الإنسانية بصورة عامة.

وقد انخرطت في هذه السجالات مختلف النُخب والجماعات الفكريّة والسياسيّة التي ظهرت في هذه المنطقة، وبدرجات عالية من الاندفاع والانفعال، الوضع الذي كشف عن حساسيّة هذه القضايا، وأهميّتها وخطورتها في منظورات هذه النخب والجماعات، كما يفسّر هذا الوضع الجانب الكمّي في الاشتغال الواسع بهذه القضايا، والذي ولّد تراكمات كميّة من دون أن يكون لها أثر كيفيّ في تطوير واقع المرأة، أو تجديد النظر بدرجة كبيرة إلى قضاياها.

وإذا كان هذا المنظور السجاليّ في التعامل مع قضايا المرأة، قد

كرّس جانب النقد ورفع من وتيرته، إلّا أنه ساهم من جهة أخرى في إحداث ما يشبه قطعيّة معرفيّة بين منظورات تلك النُّخب والجماعات المتعارضة في رؤيتها الفكريّة والاجتماعية، وفصل هذه الجماعات بعضها عن بعض، وأغلق عليها هوامش الانفتاح وإمكانيّات التواصل.

وأمام هذه القضايا كان الجميع مسكوناً بذهنية الصدام، والتعامل معها بوصفها معركة لا بدَّ من الانتصار فيها، وبالتالي لا بدَّ من مسوّغات تبرّر لكلّ طرف مشروعية معركته من خلال توصيفات وتسميات متحيّزة، فهي عند النُّخب غير الإسلامية معركة من أجل النهضة والتنوير والتقدّم، وعند النُّخب الإسلامية معركة من أجل الفضيلة والقِيَم والأخلاق.

وفي ظلّ معمعة هذه السجالات شهدت قضايا المرأة بعض التقدّم إلّا أنه في تقدير الكثيرين يُعدّ محدوداً، ولا يتحرّك إلاّ بصورة بطيئة. وبتأثير هذه الأجواء السجالية الحادّة لم يستطع كلّ طرف تفهّم هواجس وخلفيّات الطرف الآخر، فهناك طرف شديد الاندفاع ينطلق من مرجعيّة فكريّة غربيّة، وهناك طرفٌ شديدُ المحافظة ينطلق من مرجعية فكرية إسلامية، فالاندفاع الشديد كان يولّد معه مخاوف الانفلات والانحلال وتفكّك العائلة وتراجع القِيَم والأخلاق، والمحافظة الشديدة كادت تقف مانعاً أمام تعليم المرأة، وتنمية قدراتها الفكريّة، ومشاركتها الاجتماعية، وتعاطيها مع قضايا الشأن العام.

كما يمكن القول إن هذا المنظور السجالي، كان سبباً في غلبة النمط التكراريّ على الكتابات التي تناولت موضوع المرأة عند هذه النُّخب والجماعات، وضعف معه الجهد المندفع نحو الكشف والإبداع، وذلك لأن التفكير السجاليّ إنّما يكون معنيّاً ومندفعاً بشكل أساسي نحو مواجهة

الخصم ومحاججته بالنقد والنقض، ولا يكون في العادة معنيّاً ومندفعاً نحو الكشف والإبداع. والتفوّق في مثل هذه الحالة إنّما هو بالنقد والمحاججة وليس بالكشف والإبداع. وما بين هاتين الحالتين تختلف الأدوات والطرائق المعرفيّة والمنهجيّة. وهذا الطابع السجاليّ تارة ينطلق من وقائع وسلوكيّات ونماذج، وتارة أخرى ينطلق من أفكار ونظريّات وكتابات، فهو إما سجال مع الواقع، أو سجال مع الأفكار.

ومن عيوب المنظور السجاليّ كذلك، توظيف النقد بطريقة لا تخلو من تعسّف في النظر والتعامل مع الآخر المختلف، في مقابل الاحتماء بالذات وعدم الاعتراف والإقرار بالنواقص والثغرات، بل الإفراط أحياناً في الدفاع عن الذات وتزكيتها وتنزيهها ما أمكن، حتى لا يستفيد كلّ طرف من شهادة الآخر على نفسه، الأمر الذي يعطّل وظيفة النقد ودوره في الترشيد والتجديد والتطوير. فمن جهة يتوجّه النقد إلى الآخر من دون الالتفات إلى الذات، ومن جهة أخرى ينقطع الانفتاح على نقد الآخر، باعتباره في موقعيّة الخصم الذي لا ينبغي الاعتراف له بفضيلة، ما جعل كلّ طرف ينغلق على أدواته وطرائقه في البحث والنظر، والاكتفاء بخبراته وتجريباته من دون الاستفادة من خبرات الآخر وتجريباته.

وعلى الرغم من كلّ التحوّلات والتغيّرات التي شهدتها المجتمعات العربية والإسلامية، خصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، وتأثّرت بها أوضاع المرأة وبصورة كبيرة، إلاّ أن الطابع السجالي بقي مهيمناً على طرائق التعامل مع قضايا المرأة، وذلك نتيجة سيادة هذا النمط من التعامل لفترة طويلة، بحيث بات من الصعب تجاوزه، أو

الخروج عليه إلاّ في حالات نادرة، فتحدّدت واصطبغت به تراكمات هذا الحقل، وتأثّرت به الطرائق والمنهجيّات، وظلّت الكتابات الراهنة متأثّرةً بتلك التراكمات والمنهجيات، حتى أصبحنا وكأننا لا نستطيع التعامل مع قضايا المرأة إلاّ بطريقة سجاليّة، وما لم تتجاوز الكتابات والمنهجيّات المعاصرة هذا النمط السجاليّ بتراكماته، فإنها ستظلّ تكرّر خطاباتها، وتراوح مكانها، ولن تكون لها تلك الفاعلية المفترضة في تغيير وإصلاح أوضاع المرأة، التي لن تتغيّر بالتأكيد، بالانفعال أو المحاججة أو التصادم، وإنما بالاجتهادات والتجديدات الرشيدة والمتوازنة.

ـ 2 ـ

قاسم أمين وتحرير المرأة

مع مطلع القرن العشرين، شهدت المنطقة العربية معركة فكريّة شديدة التداعيات، وتُعتبر الأُولى في هذا القرن، هي المعركة التي فجّرها قاسم أمين بكتابه الشهير: «**تحرير المرأة**» الصادر عام 1899م، والذي أعقبه بكتاب آخر هو: «**المرأة الجديدة**» الصادر عام 1900م.

ونلمس شدّة تداعيات هذه المعركة الفكريّة، حين نعود إلى الكتابات التي أرّخت أو اقتربت من تلك الفترة، فقد أعطت هذه الكتابات تصويرات وتوصيفات تظهر مستوى التأثيرات الواسعة التي أحدثها ذلك الكتاب في مصر وفي المنطقة العربية. وقد تحدّث الدكتور محمد عمارة عن تلك الفترة، في الكتاب الذي جمع فيه الأعمال الكاملة لقاسم أمين، فكتب يقول: «عندما أصدر قاسم أمين كتاب تحرير المرأة سنة 1899م، أحدث ضجّة كبرى في المجتمع المصري والمجتمعات الشرقية، بل لعلّه أحدث أكبر وأهمّ معركة فكرية قامت في الشرق من حول كتاب في القرن الذي ظهر فيه»[1]. وفيما وصف ألبرت حوراني

---

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، القاهرة: دار الشروق، 1989م، ص54.

كتاب قاسم أمين بالكتاب الذي أثار عاصفة[1]، وصفه الدكتور غالي شكري أيضاً بالكتاب الذي خلّف ضجة عاتية[2]، إلى غير ذلك من تصويرات وتوصيفات متشابهة ومتقاربة.

فما إن صدر كتاب «**تحرير المرأة**»، حتى توالت عليه الردود العنيفة، والتي أحسب أن مؤلّفه ما كان يتوقّعها بهذه الصورة كمّاً وكيفاً، ووصل الأمر ـ كما يقول محمد عمارة ـ إلى حدّ صدور «صحف متخصّصة تفرغت تقريباً للجدل في موضوع الكتاب، بالتأييد أو المعارضة والتفنيد»[3].

ولعل أبرز الكتب التي ردّت على كتاب قاسم أمين، حسب قول الدكتور فهمي جدعان، هي كتاب عبد المجيد خيري بعنوان: «**الدفع المتين في الرد على حضرة قاسم أمين**» الصادر في القاهرة عام 1899م، وكتاب محمد أحمد حسنين البولاقي بعنوان: «**الجليس الأنيس في التحذير عما في تحرير المرأة من التلبيس**» الصادر في القاهرة عام 1899م، وكتاب الشيخ مصطفى صبري بعنوان: «**قولي في المرأة**» الصادر في القاهرة عام 1324هـ، وكتاب محمد فريد وجدي بعنوان: «**المرأة المسلمة**» الصادر في القاهرة عام 1912م.

وأما الذين كانت لهم مواقف إيجابية وهادئة حول الكتاب من داخل

---

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، 1997م، ص175.

(2) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م، ص202.

(3) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص54.

الوسط الديني، فكانوا قليلي العدد، يأتي في طليعتهم الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، صاحب مجلة (المنار) التي تناولت كتاب قاسم أمين بالمدح والتقريظ أكثر من مرة، وصنّفته من أهم الأعمال الفكريّة في ذلك العصر، إلى جانب كتاب: «**رسالة التوحيد**» للشيخ محمد عبده، وكتاب: «**سرّ تقدّم الإنجليز السكسونيين**» الذي ترجمه إلى العربية فتحي زغلول[1].

ومن الذين وقفوا إلى جانب الكتاب أيضاً، الشيخ عبد القادر المغربي الذي نشر مجموعة مقالات ما بين عام 1906م وعام 1911م، في الصحف المصرية دافع فيها عن آراء قاسم أمين في كتابه هذا.

وهؤلاء، كما هو معروف عنهم، كانوا يمثّلون نهجاً إصلاحياً، وينطلقون من رؤية نهضوية في تغيير الواقع المصري، وهو النهج الذي تبلور في إطار المرجعيّة الفكريّة للشيخ محمد عبده، والتي كان قاسم أمين واحداً من الذين يسيرون في خطّها.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الشيخ محمد عبده اتخذ موقف الصمت إزاء ما تعرّض إليه من إحراجات بعض الخصوم، الذين رفعوا له سؤالاً للاستفتاء باعتباره كان مفتياً في ذلك الوقت، وإمعاناً في الإحراج قاموا بطبع السؤال وتوزيعه على الجمهور في صورة كتاب مفتوح إلى المفتي. لكنه ظل على موقفه ملازماً للصمت، وتقدّمت مجلة (المنار) للدفاع عنه وشرحت أسباب اعتذاره عن عدم الردّ على ذلك الاستفتاء، ومن تلك الأسباب:

---

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص126.

1 ـ إن الاستفتاء جاء على خلاف المعهود، بأن وُزّع على الجمهور.

2 ـ إن الجواب عنه يستلزم قراءة الكتاب، في حين أن المفتي مُثقل بالأعمال.

3 ـ إن الفتوى لا يفهمها الناس إلّا إذا قرأوا الكتاب، وهو ما يؤدّي إلى نشر ضرره إذا كان ضارّاً؟

4 ـ إن فتوى الإمام ستكون على المذهب الحنفي الذي عيّنته الحكومة ليفتي على أساسه، في حين أن بعض المذاهب قد أباحت كشف المرأة لوجهها ويديها، وجواز معاملة الرجال في غير خلوة، وهذا كلّ ما يطلبه الكتاب من إبطال الحجاب.

ثم ختمت (المنار) بالقول كلُّ هذا يدلنا على أن السائل أخطأ في السؤال، وعلى أنّه لا يلقى جواباً[1].

هذا الموقف من الشيخ عبده، فسّره البعض، مثل الدكتور محمد عمارة، بأنّه من قرائن العلاقة الإيجابية بينه وبين كتاب قاسم أمين، وذلك لكي ينتصر لرأيه مع القائلين بأن الشيخ عبده كان شريكاً في تأليف كتاب «**تحرير المرأة**»، وأنّه هو الذي كتب الفصول التي عرضت لرأي الشرع في قضايا الحجاب والزواج والطلاق وتعدّد الزوجات. وساق الدكتور عمارة العديد من القرائن والأدلّة على ذلك شرحها بشكل مفصّل في المجلّد الأول من كتاب الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، وأعاد نشرها في كتابه عن الأعمال الكاملة لقاسم أمين، لكنه أضاف إليها دليلاً

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص127. نقلاً عن مجلة المنار، العدد 6، فبراير 1901م.

اعتبره جديداً توصّل إليه كما يقول بعد ترجمة كتاب قاسم أمين (المصريون) الصادر باللغة الفرنسية، والمنشور سنة 1894م، في الرد على كتاب الفرنسي دوق داركور «**مصر والمصريون**»، وهو الكتاب الذي كشف ـ حسب قول الدكتور عمارة ـ عن صفحة كانت مجهولة لدارسي أمين في مراحل تطوّره الفكريّ، حيث توقّف أمام سؤال اعتبره هاماً، ولا بدّ من الإجابة عنه، وهو: لماذا كان التطوّر الفكريّ عند قاسم أمين أساساً وبالدرجة الأولى في تحديد رأي الشرع الإسلامي من القضايا التي كانت مُثارة يومئذٍ بين الباحثين في قضايا المرأة والأسرة وشؤونهما؛ وبالتحديد في قضايا الحجاب والطلاق وتعدّد الزوجات؟. ويستكمل مشروعيّة سؤاله بقوله: إننا لا نلحظ تطوّراً فكرياً بارزاً في آرائه الأخرى، الأدب واللغة والسياسة والاجتماع والاقتصاد.. الخ.

ونشير إلى أنّ ما لاحظه عمارة هو أن هذا التطوّر كاد يقتصر على الآراء التي حواها كتابا قاسم أمين «**المصريون**» و«**تحرير المرأة**»، باعتبارها رأي الشرع الإسلامي في قضايا الأسرة. وقد أراد بملاحظته هذه القول أن الآراء التي طرحها أمين في كتابه: «**تحرير المرأة**»، مناقضة للآراء الشرعيّة التي عرضها في كتاب: «**المصريون**»، متسائلاً: من أين درس الشرع الإسلامي حتى توصّل إلى تلك الآراء الشرعيّة؟

أمّا النتيجة التي توصّل إليها فهي أن الفصول التي وردت في «**تحرير المرأة**» عن رأي الشرع في تلك القضايا، إنّما هي للأستاذ الشيخ محمد عبده، وشارك بها مع قاسم أمين في تأليف هذا الكتاب[1].

---

(1) محمد عمارة قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص65.

في المقابل، حين ناقش الدكتور غالي شكري هذه الأدلّة التي عرض لها الدكتور عمارة، اعتبرها استدلالات قويّة من خارج وداخل النصوص، لكنها مجتمعة كما يقول، لا ترتفع عن مستوى القرينة إلى مستوى الدليل[1].

وهذا يعني وجود قضيّتين حول هذا الكتاب، قضية حول النص، وأخرى حول صاحب النص، إلى جانب وجهات نظر أخرى متعارضة حول خلفيّات ودواعي تأليفه وإصداره.

ومع هذه المعركة التي فتحها كتاب (تحرير المرأة)، تكرّس المنظور السجاليّ في منهجية النظر لقضايا المرأة، والتي دفعت بقاسم أمين إلى أن يكون سجالياً هو الآخر في منظوراته التي عبّر عنها في كتابه الآخر (المرأة الجديدة). ويمكن القول أنه كان سجاليّاً في كل كتاباته حول المرأة، مع اختلاف في طبيعة الدافع، ففي كتابه (المصريون)، كان سجاليّاً في دفاعه عن المرأة المصرية، ردأً على الآخر المختلف في الثقافة والجغرافيا والتاريخ، وفي كتابه (تحرير المرأة)، كان سجاليّاً في مواجهة الوضعيّات السائدة آنذاك في البيئات المصريّة والشرقيّة عموماً، على مستوى الأفكار والذهنيّات، وعلى مستوى التقاليد والعوائد، وهكذا في كتاب (المرأة الجديدة) الذي كان واضحاً عليه الطابع السجاليّ، باعتباره جاء ردّاً على الانتقادات الغاضبة والعنيفة من الوسط الديني المصري للكتاب الذي سبقه.

ومنذ ذلك الوقت، والمعركة حول قضايا المرأة قائمة ومستمرّة بين

---

(1) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص194.

النُّخب والجماعات المتغايرة في مرجعيَّاتها الفكريّة، وقد انتقلت من مصر إلى مجتمعات عربية أخرى. ففي لبنان فتحت السيدة نظيرة زين الدين معركة سنة 1928م، حين أصدرت كتابها «**السفور والحجاب**»، الذي دافعت فيه عن حقّ المرأة في كشف الوجه الذي تعني به السفور، وأن الحجاب في نظرها، يورث نصف الأمّة الشلل، وربطت القضية بالتقدّم والتمدّن حيث اعتبرت أن «**الأمم التي نبذت الحجاب أممٌ راقية في العقل والمادة، رقياً ليس للأمم المتحجّبة مثله**». وكان أن ردّ عليها الشيخ مصطفى الغلاييني سنة 1928م، بكتاب حمل عنوان: «**السفور والحجاب المنسوب إلى الآنسة نظيرة زين الدين**»، وحصلت بينهما مشادّة أخذت طابع الفضيحة الأدبية، حسب وصف الدكتور فهمي جدعان. ثم عادت زين الدين، وصنّفت كتاباً على الردّ بعنوان: «**الفتاة والشيوخ: نظرات ومناظرات في السفور والحجاب وتحرير العقل وتحرير المرأة والتجدّد الاجتماعي في العالم الإسلامي**»، نشرته المطبعة الأميركانية في بيروت سنة 1929م.

وفي تونس، فتح الطاهر حداد معركة أخرى، عندما نشر كتاباً بعنوان: «**امرأتنا في الشريعة والمجتمع**» سنة 1930م، اعتبره الدكتور فهمي جدعان الذي تتبّع الكتابات النقدية حول المرأة، من أجرأ الانتقاديين الاجتماعيين النسويّين على الإطلاق، فقد تخطّى صراحة ابن خوجة وقاسم أمين وباحثة البادية ونظيرة زين الدين، ودفع دعاواه إلى حدود رأى بعض نقّاده أنها تخرجه صراحة من حظيرة الإسلام[1]،

(1) فهمي جدعان، أُسُس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمّان: دار الشروق، 1988م، ص492.

حيث دعا إلى تغيير الأحكام المتعلّقة بالمرأة، على اعتبار أنها من الأحكام التي يشملها التغيير وفقاً لقانون التغيير الاجتماعي، ولضرورات التوفيق بين الشريعة الإسلامية والحاجات المعاصرة، كتغيير نظام الإرث، واستبدال عقوبة الزنا بإجراءات حديثة، ومنع تعدّد الزوجات. . إلى غير ذلك، كما وجّه نقداً عنيفاً للفقهاء وعلماء الدين، وحمّلهم مسؤولية جمود الفقه ونظام القضاء في الإسلام، والقول بانتهاء أمد الاجتهاد. وقد ردّ عليه الشيخ محمد صالح بن مراد، من علماء الزيتونة، بكتاب شديد القسوة حمل عنوان: «**الحداد على امرأة الحداد**» صدر في تونس سنة 1931م.

وكان من نتيجة تلك الآراء التي طرحها الطاهر حداد في كتابه، أن حُرم من الحصول على شهادة في الحقوق، وطُرد من قاعة الامتحان بأمر مَلَكيّ، وذلك بعدما بلغت الحملة عليه غاية قوتها واتّساعها[1].

أمّا الكتابات السجاليّة التي جاءت بعد ذلك في المجال العربي، فأعادت تكرار واجترار الأفكار السابقة عليها، وإن كتسبت منها الجرأة والاندفاع والاحتماء.

وعند النظر في هذا النسق من الكتابات، يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

أولاً: على مستوى المنهج

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ تلك الكتابات أو أغلبها، وبالذات

(1) فهمي جدعان، أُسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمّان: دار الشروق، 1988م، ص587.

كتابات قاسم أمين، كانت متأثّرة من حيث المنهج بالثقافة الأوروبيّة، واتّخذت من المرأة الأوروبيّة نموذجاً لها، ومن التطوّر والتقدّم الذي شهدته أوروبا على مراحل متعاقبة قانوناً في التغيير الاجتماعي والتمدّن الحضاري. وهذا المنهج الذي اتّبعه أمين في كتابه «**تحرير المرأة**»، ينطلق من المفهوم الدارويني للتطوّر كقانون علمي، ليس في نطاق الظواهر الطبيعية فحسب، وإنما أيضاً في نطاق الظواهر الإنسانية. فالمرأة في أوروبا وصلت إلى قمة تقدّمها عبر أطوار ومراحل متعاقبة ومتكاملة، وعلى المرأة المصريّة والشرقيّة، عليها أن تقطع مراحل أساسية للوصول إلى درجات عالية من التقدّم والتمدّن. وأما في كتابه: «**المرأة الجديدة**»، فقد اتخذ من المرأة الأوروبيّة نموذجاً، حيث أظهر محاسنها وتمدّنها، وأعلن عن هذه الرؤية بوضوح كبير في الأسطر الأولى من هذا الكتاب إذ يقول: «المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدّن الحديث، بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات العلميّة التي خلّصت العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات، وسلّمته قيادة نفسه، ورسمت له الطريق التي يجب أن يسلكها... ثم أكمل عمله بأن نسخ معظم ما كان الرجال يرونه من مزاياهم التي يفضلون بها النساء، ولا يسمحون لهنّ بأن يساوينهم في كلّ شيء»[1].

وحين تحدّث الدكتور محمد عمارة عن التحوّلات الفكرية التي مرت على قاسم أمين، وجد بعد صدور كتابه (**تحرير المرأة**)، مقارنة بكتابه (**المصريون**) الذي سبقه بخمس سنوات، حسب قوله «إن الذي

---

(1) قاسم أمين، المرأة الجديدة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م، ص5.

كان يرد على قاسم أمين في تحرير المرأة، هو قاسم أمين في (**المصريون**) ذلك أنّه قدّم في (**تحرير المرأة**)، الآراء التي كان ينقضها ويفندها في (**المصريون**). . . وعندما نقرأ كتابه (**المصريون**) يخيّل إلينا أن الذين يتحدثون ويبرهنون ويجادلون هم خصوم قاسم أمين، وبالذات فيما يتعلق بالحجاب والطلاق وتعدّد الزوجات»[1].

وقد ظهر التحوّل واضحاً في أفكار قاسم أمين بعد صدور كتابه (**المرأة الجديدة**)، بانحيازه للثقافة الأوروبية، وهذا ما توصّل إليه الباحثون والمؤرّخون الذين وجدوا في صدور هذا الكتاب، إمكانية المقارنة لفهم وتحليل تطوّر المرجعية الفكرية للمؤلّف.

فألبرت حوراني يرى أن لهجة أمين في كتابه (**المرأة الجديدة**)، «قد تغيّرت كثيراً، فهو هنا أكثر جدلاً، كما أن أساس البحث فيه قد تحوّل تحوّلاً تاماً، فكأنما انهارت تحت صدمة الغضب واجهة البنيان الإسلامي، فظهر من ورائها بنيان فكريّ مختلف تمام الاختلاف عنها. لم يعد قاسم أمين هنا يستند إلى نصوص القرآن الكريم، والشريعة مع تفسيرها بما يُعتبر التفسير الصحيح، بل إنه أصبح يستند إلى العلوم والفكر الاجتماعي في الغرب الحديث. . وما الإتيان على ذكر هربرت سبنسر أكثر من مرّة في كتابه، إلاّ تعبيرٌ حيٌّ عن هذا التحول»[2].

وأما الدكتور فهمي جدعان، فهو يأسف لهذا التحوّل في فكر قاسم أمين، ويعتبر صدور كتابه (**المرأة الجديدة**)، نتيجة للأثر السيّئ الذي

---

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص55.

(2) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص175.

تركه في نفسه ما تعرض له من الانتقادات العنيفة والقاسية، وهو يحمّل الفكر الدينيّ التقليديّ قدراً من المسؤولية في ذلك، وعن تقييمه لهذا الكتاب يقول: «لا يملك الباحث المدقّق إلّا أن يأسى لما يعكسه من وقوع انتقامي في أحضان الليبرالية الغربية البرجوازية»[1].

ثانياً: على مستوى الأسلوب

لقد برهنت الوقائع والتجربات في المجتمعات العربية والإسلامية، على أن قضايا المرأة بوجه خاص، تحتاج إلى معالجة هادئة وتدريجيّة وإنمائية، بخلاف ما كانت عليه تلك الكتابات والخطابات التي اتّصفت بالسجال والاندفاع والصدام. ومثّل قاسم أمين نموذجاً واضحاً على ذلك، فقد تسارعت انتقالاته الفكريّة حول قضايا المرأة، بحسب الوضعيّات والمناخات التي اصطدم بها، من دفاعه عن حجاب المرأة في كتابه (**المصريون**)، إلى تقييد الحجاب وتحديده وفق الشريعة الإسلامية في كتابه (**تحرير المرأة**)، إلى تبنّيه ودفاعه عن النموذج الغربيّ للمرأة في كتابه (**المرأة الجديدة**).

وقد حاول رضوان السيد، تحليل موقف الشيخ رشيد رضا من كتابات قاسم أمين، وكيف تغيّر هذا الموقف بعد صدور كتاب (**المرأة الجديدة**)، فقال: «إن الشيخ رشيد رضا الذي رحّب بكتاب (**تحرير المرأة**) اتّخذ موقف الصمت بعد صدور كتاب (**المرأة الجديدة**)، فلم يذكر الكتاب بخير أو شر. . . ثم عمد قبل وفاته بقليل إلى إصدار كتابه

---

(1) فهمي جدعان، أُسُس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص470.

(**نداء للجنس اللطيف**)، أوائل 1934م، في ما يشبه ردّاً على كتابات قاسم أمين قبل ثلاثين عاماً»[1].

ثالثاً: على مستوى الزمان

ولا شكّ فيه أن تلك الكتابات والأفكار جاءت في زمان كان من الصعب التحكّم في مناخه بالشكل الذي يساعد على التقدّم بأوضاع المرأة، بعيداً عن المؤثّرات الخارجيّة. وحركة الأفكار الأجنبيّة. فقد كانت مصر والبلدان العربية واقعة تحت سيطرة الاستعمار الأوروبي، الذي فرض هيمنة شاملة على هذه البلدان، وظلّ يراقب حركة الأفكار والاتّجاهات فيها، ويرصد التطوّرات والتحوّلات بعناية فائقة، وهو ما يفسّر طبيعة الهواجس والمخاوف التي تولّدت في الأوساط الدينية تجاه قضية المرأة.

وقد حظيت هذه القضية باهتمام بالغ من قاسم أمين الذي طالما تحدث في مؤلفاته، عن تنامي واتّساع قوة النفوذ الأوروبي وآليّاته في السيطرة، حيث خصّص فصلاً عن أوروبا في كتابه (**المصريون**) قال فيه: «إن أمام مصر عقبة رهيبة هي أوروبا، لقد أخذ تأثير أوروبا يتزايد في مصر منذ عصر سعيد، حتى أصبح له في عصر إسماعيل سيطرة حقيقية علينا، إذ باتت كل أفعالنا ولفتاتنا خاضعة للأوامر الصادرة عن مجالس وزراء باريس ولندن وبرلين، وأضحى وزراؤنا يميلون مرة إلى اليمين،

---

(1) رضوان السيد، عصر النهضة العربية الأسئلة الكبرى والإجابات الحائرة، (مجلة الفكر العربي)، بيروت، العددان 39 ـ 40، يونيو ـ أكتوبر 1985م، ص4.

ومرة إلى اليسار، خاضعين دائماً لأوروبا. . إن أوروبا استخدمت دائماً هذه السيطرة ضدّ مصر»[1].

وأما في كتابه (**تحرير المرأة**)، فقد اعتبر أن «تمدّن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من منبعه إلى جميع المسكونة، فلا يكاد يوجد فيها شبر إلاّ وطأه بقدمه، وكلّما دخل في مكان استوى على منابع الثروة فيه، من زراعة وصناعة وتجارة، ولم يدع وسيلة من الوسائل إلاّ استعملها فيما يعود إليه بالمنفعة، وإن أضرّ بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين. . وهو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا دعت الحال إلى العنف واستعمال القوة لجأ إليهما»[2].

بيد أنّ هذه الصورة عن أوروبا، قد تغيرت عند أمين في كتابه (**المرأة الجديدة**)، حتى أن الدكتور غالي شكري لاحظ أن هناك تشويشاً فكرياً عنده، وهذا ما خلُص إليه في نهاية تقييمه عنه، إذ كتب يقول: «إن قاسم أمين لم يمنح الفكر العربي الحديث، رافداً منهجياً مستقيماً من المنبع إلى المصبّ، كما فعل الفكر الغربي. إنه يتأثّر بفكرة التطوّر عند سبنسر، وبالمكتشفات الفسيولوجية في العلوم، وبالاختيارات الديموقراطية لأنظمة الحكم، وبمظاهر التمدّن الغربي، وهي مؤثّرات ليست متناقضة جذرياً لأنها ثمرات الفكر البرجوازي الغربي، ولكنها مؤثّرات متباعدة السياق المنهجيّ عن بعضها بعضاً. والحقيقة أن هذا التشويش الفكري عند قاسم أمين، هو ثمرة التوحّد مع خطوات البرجوازيّة المحليّة،

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص300.

(2) المصدر نفسه، ص374.

وهمومها ومشكلاتها وقضايا نهضتها، فلأنها برجوازية متخلّفة وناشئة وتنمو في أحضان غيرها، فإن جراحها تعددت وتطلبت أكثر من دواء في أكثر من موضع»[1].

(1) غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث، ص210.

ـ 3 ـ

من أين نؤرّخ لقضايا المرأة؟

لعلّ الكتابات العربيّة المعاصرة، والكتابات المصريّة منها بالذات، تعمّدت أن تؤرّخ لقضية المرأة من كتاب قاسم أمين «**تحرير المرأة**»، وتدافع عن هذا الموقف بمبرّرات لا تخلو من تحيّز. وقد حاول الدكتور محمد عمارة أن يعطي حقّ الريادة لقاسم أمين في مقابل أحمد فارس الشدياق، ولمصر في مقابل تركيا العثمانية، فبعد أن يتحدّث عمّا يسمّيه خلافاً قائماً بين عدد من الذين عرضوا بالتأريخ لذلك الحدث الذي حاول به هؤلاء المفكّرون والمصلحون أن يتخطّوا بالمرأة نطاق حريم العصور المظلمة، إلى أعتاب ورحاب الاستنارة واليقظة، بعد ذلك يجد أن هناك من يرى «فضل الريادة في هذه الدعوة إلى تحرير المرأة معقود لقاسم أمين»، ومؤدى هذا الرأي أن الدعوة إلى تحرير المرأة لم تعرفها مجتمعاتنا الشرقية، ومصر بالذات، قبل تاريخ صدور كتاب «**تحرير المرأة**» في سنة 1899م. وهناك من يرى أن الأتراك العثمانيين كانوا أسبق من المصريين في سلوك هذا السبيل، وأن الآستانة قد ارتفعت فيها هذه الصيحة قبل القاهرة، وأن صحيفة (الجوائب) قد شهدت دعوة صاحبها

أحمد فارس الشدياق إلى تحرير المرأة، قبل أن يولد قاسم أمين، ويعلّلون سبق الأتراك إلى هذا الميدان بكثرة اختلاطهم بالأجانب، وسبقهم في الاطلاع على أسباب التمدّن الحديث»[1].

ولكي لا تكون الأسبقيّة للشدياق وبالتالي لتركيا العثمانية، حاول الدكتور عمارة أن يبحث عمّن هو أسبق منه لكي يثبت ريادة مصر، فكان أن وجد ضالّته في رفاعة الطهطاوي، وحسب رأيه «إذا نحن نقّبنا في الفكر العصري الذي شهدته مصر في ظلّ تلك الدولة الحديثة ومجتمعها، وجدنا الدعوة غير المباشرة إلى تحرير المرأة وتعليمها معلنة في كتاب رفاعة الطهطاوي «**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**»، وتاريخ تأليفه سابق على أكتوبر 1830م، وطبعته الأولى قد صدرت سنة 1834م، وترجم إلى التركيّة في ذلك التاريخ... ثم يأتي كتابه «**المرشد الأمين لتربية البنات والبنين**»، الذي كتبه في بداية السبعينات، بتكليف من ديوان المدارس، كي يدرّس في مدارس البنات، حاوياً الكثير من الآراء ووجهات النظر التي يمثل مجموعها أول بناء فكري شبه متكامل يكرّسه مفكّر عربي لقضية تحرير المرأة في عصرنا الحديث... وهكذا تسبق مصر، ويسبق المصريون الأتراك في الدعوة إلى تعليم المرأة وتغيير أوضاعها. ويسبق الطهطاوي الشدياق وغيره في ارتياد هذا الميدان»[2].

وأما الرّيادة التي يعطيها الدكتور عمارة لقاسم أمين، في هذا المجال فتتمثّل ـ برأيه ـ في كونه «ينفرد بها عن كلّ من عداه من المفكّرين

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص13.
(2) المصدر نفسه، ص14.

والمصلحين الذي أسهموا بسهم في هذا السبيل. . . فكلّ من عدا قاسم أمين كان حديثهم عن تحرير المرأة والنهوض بها أمراً من أمور كثيرة تناولوها. أما قاسم أمين، فهو الوحيد من بين كلّ هؤلاء الذي وهب كلّ جهوده وجميع آثاره تقريباً لهذه الدعوة، حتى لقد ذهب علماً عليها، ورمزاً لها. . . فإذا لم تكن ريادته ريادة سبق، وإذا لم يكن سبقه سبق زمان وتاريخ، فإن له الريادة في تكريس كلّ جهده الفكري لهذه القضية قبل غيرها من قضايا الإصلاح»[1].

ولتدعيم هذا الرأي، استشهد الدكتور عمارة، برأي للدكتور محمد حسين هيكل اعتبر فيه أن أول صيحة لهذا التحرير هي صيحة قاسم أمين في كتابيه «**تحرير المرأة**» و«**المرأة الجديدة**»[2].

ومن غير المصريين، نشير إلى الكاتب السوري بوعلي ياسين الذي نشر كتاباً رصد فيه تطوّرات الكتابة العربية حول حقوق المرأة منذ عصر النهضة، فهو يرى في كتاب «**تحرير المرأة**»، أنه يؤرّخ لمرحلة جديدة في نظرة عصر النهضة إلى المسألة النسويّة، ويعدّه أهمّ وأشهر كتاب عربي صدر في عصر النهضة حول حقوق المرأة[3].

إزاء هذه القضية، تبرز بعض الملاحظات الأساسية:

أولاً: قبل قاسم أمين، كانت هناك محاولات مهمّة ومبكرة في

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص13، نقلاً عن محمد حسين هيكل، تراجم مصرية وغربية، القاهرة: مطبعة مصر، ص152.

(3) بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1998م، ص11 ـ 43.

الدعوة لإصلاح أوضاع المرأة والتقدّم الاجتماعي بأحوالها، لكنها على ما يبدو محاولات لا يُراد لها أن تكون في المقدّمة، أو يُعطى لها حقّ الريادة، ولا يأتي الحديث عنها إلّا عرضاً وللتذكير بها فقط. ولعلّها تصنّف في خانة الفكر الديني؛ لذلك لا يشملها الاهتمام كما ينبغي، خصوصاً وأن الذين أرّخوا لحركة الأفكار وتحوّلاتها في المنطقة العربية، كان أغلبهم من ذوي التوجّهات العلمانية واليسارية، فلم يعتنوا بالكتابات الإسلامية أو يبرزوا قيمتها المعرفيّة.

وقد تتبّع الدكتور فهمي جدعان محاولات الإسلاميين في العالم العربي الحديث، الذين كانت لهم كتابات إصلاحيّة حول قضايا المرأة قبل قاسم أمين، وأكّد على قيمتها، معتبراً كتابات زينب فواز من أبرز الأعمال النسائية التي انتشرت في معظم الأقطار العربية والإسلامية عند نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ومذكّراً بكتاب حمزة فتح الله المنشور سنة 1890م في القاهرة، بعنوان «باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام»، ومنوّهاً بما كتبه محمد بن مصطفى بن الخوجة، الذي ـ برأيه ـ يعكس أكثر من غيره الصورة النظرية العامة لحدود قضية المرأة في تلك المرحلة، وكان حريصاً على نشدان المدنيّة في كتاباته، إذ نشر سنة 1895م كتاب **«الاكتراث في حقوق الإناث»**، وسنة 1907م نشر كتابه الآخر بعنوان **«اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب»**. ويعتقد الدكتور جدعان أن بعض أفكار قاسم أمين الأولى، تذكّر بأفكار ابن الخوجة وذلك للتشابه بينهما[1].

(1) فهمي جدعان، أُسُس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص465.

ثانياً: مرّت على قاسم أمين، كما هو واضح، انتقالات سريعة ومندفعة أحياناً في نظراته وأفكاره حول المرأة، ففي الوقت الذي دافع فيه عن نظام الحجاب بالشكل الذي كان سائداً في عصره، وذلك في كتابه «**المصريون**» سنة 1894م، عاد وانتقد ذلك النظام من الحجاب في كتابه «**تحرير المرأة**» سنة 1899م، وطالب بتقييده وفق حدود الشريعة الإسلامية التي أباحت للمرأة كشف الوجه واليدين. وأما في كتابه «**المرأة الجديدة**» سنة 1900م، فقد اعتبر المرأة الأوروبية نموذجاً لتمدّن المرأة المصرية والشرقية. ونلمس هذا التغيّر والانتقال حتى في رؤيته لمسائل الطلاق وتعدّد الزوجات.

وهذا يعني أن أمين لم يكن واحداً في فكره، بل كان متعدّداً ومختلفاً ومتناقضاً أيضاً، وحين تؤرّخ الكتابات العربية لقضية المرأة لديه، فعن أيّ مرحلة تؤرّخ؟ وعن أيّ طور من أطواره الفكرية؟ هذا ما ينبغي أن يتحدّد، ويفصّل فيه!

ثالثاً: إن توقّف أو تراجع التجديد والكشف والإبداع في المنطقة العربية منذ بداية القرن العشرين، كان سبباً أساسياً في جمود الفكر العربي على حالة شديدة النمطيّة، وهي الحالة التي تواترت وترسّخت في الكتابات العربية اللاّحقة، فأصبح ما يمكن أن نطلق عليه بعمليات تنميط الفكر من خلال التركيز والتشديد على بعض الأسماء، وإهمال أسماء أخرى، إما لعدم استكشاف جهدهم الفكريّ، أو لأن هذا الجهد لم يرتبط بمعارك فكرية يعرف هؤلاء من خلالها، وتكون سبباً في توجّه الاهتمام إليها، كالذي حصل مع البعض.

وهذا ما يفسّر محدوديّة الأسماء التي تتكرّر دائماً في أدبيّات الفكر

العربي المعاصر، ما كرّس حالة النمطيّة الجامدة، ويصدق هذا الكلام بشكل من الأشكال على قاسم أمين وعلى غيره أيضاً.

رابعاً: كان من الأَولى أن يرتبط تاريخ الدفاع عن قضايا المرأة، بالمرأة ذاتها لا بالرجل، لرفع ما يمكن وصفه بوصاية الرجل عليها، وحتى لا يكون هو المخوّل بقضاياها، وكأنها قاصراً وغير قادرة على الدفاع عن هذه القضايا، ولا شك في أنَّ المرأة أقرب ما تكون إلى عالمها الداخلي ومنطقها الفكري؛ لذا، من الممكن أن تكون هي الأقدر على فهم إشكالياتها.

وغالباً ما يجري تناول قضايا المرأة بين الرجال، وتكون المرأة هي الغائبة عنهم، وهذا ما يظهر واضحاً في كثير من المؤلفات والكتابات التي تناولت موضوعاتها، لكنها خاطبت الرجل، وكان هو المقصود بالمجادلة والمناظرة والمحاورة، وكأن مشكلة المرأة هي عنده، أو هو الذي يفترض أن يواجه هذه المشكلة، وليست المرأة، أو لأنه صاحب القدرة والهيمنة وبيده القرار والسلطة. ولم تسلم من هذه الإشكالية حتى كتابات قاسم أمين التي خاطبت عالم الرجال وليس عالم المرأة.

والذي يبرّر لنا موضوعية هذه الملاحظة، هو إمكانية أن تؤرخ المرأة لقضاياها بنفسها، كيف لا وهي سبقت قاسم أمين في الدفاع عن حقوقها، وتصوير مشكلاتها، والمطالبة بتحسين أوضاعها وأحوالها في البيت والمجتمع، وفي حقل التعليم والعمل، والالتزام بواجباتها وحقوقها، والاسم الذي يبرز في هذا المجال هو السيدة زينب فواز من جنوب لبنان، فإن أعمالها وكتاباتها ـ كما يقول الكاتب اللبناني جميل

قاسم ـ تضع التأريخ لقضية المرأة في نصاب جديد، فالرسائل الزينبية الداعية إلى مساواة المرأة بالرجل، في العلم والسياسة، سابقة لدعوة قاسم أمين وعائشة تيمور، وهذا ما تراه الباحثة اللبنانية فوزية فواز، وثلة من المؤرّخين المصريين الذين يجمعون على أن صوتها كان الأول في الدعوة إلى النهضة والتحرير، وباتت تلقّب بـ«حُجّة النساء ودرة الشرق».

والجدير ذكره أن زينب فواز هاجرت إلى مصر وهناك أظهرت نشاطاً ثقافياً وأدبياً بارزاً، حيث نشرت العديد من المقالات والكتابات في أشهر الصحف المصرية آنذاك، مثل (المؤيد)، و(الأهالي)، و(المهندس)، و(الهلال)، و(المقتطف)، و(اللواء)، و(أنيس الجليس)، و(رائد النيل)، و(لسان الحال). وليس هذا فحسب، بل يحتمل جميل قاسم أيضاً أن يكون قاسم أمين قد تأثّر بكتاباتها ومقالاتها حول حقوق المرأة ونهضتها، من دون أن يبرهن على ذلك، كما ذكرتها ميّ زيادة في كتاباتها، وأشار إليها معاصرها ابن خوجة الجزائري.

ولكن، في مقابل هذا الموقف، هناك من حاول، ولأسباب أيديولوجيّة غير موضوعيّة على ما يبدو، أن يحجّم الدور الذي نهضت به زينب فواز، ويقلّل من تأثيره ومداه، ونلمس مثل هذا الموقف عند بوعلي ياسين في كتابه «**حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة**». فبعد أن يعترف لها بالريادة والأسبقية كأول صوت نسائي عربي طالب بحقوق المرأة في العصر الحديث، يعقّب على ذلك بقوله: «إنما ضمن أوسع الحدود التي يسمح بها الفهم التقليدي للإسلام، دون جهد تجديديّ معتَبر، مع وعيها بانتمائها العربي، فإن عصبيّتها كانت إسلامية

خالصة، ولم تكن لديها أية تصوّرات أو مطالب سياسية مخالفة للنظام السائد في مصر والإمبراطورية العثمانية»[1].

لهذه الملاحظات وغيرها، تتأكّد الحاجة إلى تجديد النظر في كتابة تاريخ نهضة المرأة منذ بداية القرن العشرين في الفكر العربي المعاصر.

(1) بوعلي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة، ص59.

ـ 4 ـ

تحرير المرأة بين منظورَين

بديهيّ القول إنّ الخطابات العربية المعاصرة وجدت في عنوان كتاب قاسم أمين «**تحرير المرأة**»، نموذجاً تفسيرياً لتحليل مشكلة المرأة في المجتمعات العربية، ومدخلاً لتكوين فهم نقدي شديد الجذريّة والصرامة، وشعاراً ساحراً لحركات تدعو لإصلاح أوضاعها، والدفاع عن حقوقها ومساواتها أمام الرجل في القوانين المدنية والدستورية، وأخذ أمين يوصَّف في تلك الخطابات بنصير حقوق المرأة، وبمحرر المرأة. غير أنّ ألبرت حوراني يقف موقف المعارض لهذا الوصف، ويرى أنه لا يستحقه، فهو، حسب قوله، «لا يقترح مثلاً أن تمنح المرأة حقوقاً سياسية، إلّا أنه، مع إقراره بأن ما من سبب مبدئي يحول دون ذلك، يعتبر أن المرأة المصرية بحاجة إلى وقت طويل من التثقيف الفكريّ قبل أن تصبح جديرة بالاشتراك في الحياة العامة»[1].

ومن الممكن القول، أن تلك الخطابات العربية تمسّكت بعنوان

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص174.

الكتاب أكثر من قناعتها بمضامينه، وانحازت إلى المؤلّف، أكثر من انحيازها إلى أفكاره، خصوصاً بعد النزاع الفكريّ الذي فجرّه الكتاب مع بعض الأوساط الدينية؛ لأن أمين لم يخرج في كثير من آرائه عن أفكار الشيخ محمد عبده في المسائل المتّصلة بالشريعة الإسلامية.

لهذا عمد ألبرت حوراني إلى وصف قاسم أمين في هذا الكتاب بالمحافظ، ورتّب على ذلك سبباً آخر لعدم استحقاقه لقب نصير المرأة، لأنه في نظره مثل «محمد عبده يخاطب الذين لا يزالون يؤمنون بالإسلام، فيستند في كلّ موقف يتّخذه إلى القرآن أو الحديث، فلا مجال للأخذ والرد»[1].

ومن اللافت أن قاسم أمين أطلق على كتابه عنوان «**تحرير المرأة**»، إلّا أنه لم يأت على ذكر هذه العبارة في الكتاب، ولم يستخدمها كمصطلح أو كمفهوم، واستخدم بدلاً عنها كلمة أو مفهوم الإصلاح، الذي أشار إليه في المقدمة بقوله: «قد طرقت باباً من أبواب الإصلاح في أمتنا»[2]. وحين أراد، أن يحدّد ما يريده ويقصده من تحرير المرأة، ربط هذا القصد بمفهوم الإصلاح، وأشار إلى ذلك في خاتمة الكتاب بقوله: (إن ما نريد إدخاله من الإصلاح في حالة النساء، ينقسم إلى قسمين: قسم يختصّ بالعادات وطرق المعاملة والتربية. والقسم الثاني يتعلّق بدعوة أهل النظر في الشريعة الإسلامية، والعارفين بأحكامها إلى مراعاة حاجات الأمّة الإسلامية، وضروراتها في ما يختص بالنساء»[3].

---

(1) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص174.

(2) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص321.

(3) محمد عمارة، المصدر نفسه، ص411.

من هنا يرى الدكتور فهمي جدعان، أن كتاب «**المرأة الجديدة**»، هو الذي يستحقّ أن يحمل عنوان تحرير المرأة، لأنه في رأيه «هو الذي تدور كلّ أفكاره وصفاته على مفهوم الحريّة والتحرّر، أما كتاب تحرير المرأة نفسه، فلم ترد فيه كلمتا الحرية والإطلاق إلا مرات قليلة جداً، وهو أجدر بأن يكون كتاباً في تربية المرأة مؤسَّساً على منهج الإصلاح الذي تميّز به محمد عبده ومدرسته»[1].

وحتى حينما تحدث قاسم أمين عن مفهوم تحرير المرأة، في مقدمة كتابه «المرأة الجديدة»، حدّده تاريخياً ومرجعياً بالإسلام، وحسب قوله: «المطّلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة من أنفس الأصول التي يحقّ لها أن تفتخر به على سواها؛ لأنها منحت المرأة من اثني عشر قرناً مضت الحقوق التي لم تنلها المرأة العربية إلّا في هذا القرن وبعض القرن الذي سبق، حتى أنها لا تزال محرومة من بعض الحقوق، وهي الآن مشتغلة بالمطالبة بها»، وختم كلامه في نهاية هذه المقدمة، بالعودة إلى مفهوم الإصلاح الذي أشار إليه بقوله «فهل يجدر بنا في هذا العصر أن نغفل مقاصد شرعنا، ونهمل الوسائل التي تؤهّل المرأة إلى استعمال هذه الحقوق النفيسة، ونضيع وقتنا في مناقشات نظرية لا تنتج إلّا تعويقنا عن التقدّم في طريق إصلاح أحوالنا؟»[2].

ومن بعد قاسم أمين، تغير مفهوم تحرير المرأة، وارتبط كليّاً بمرجعيّة الثقافة الأوروبيّة ونموذجها حول المرأة، وأصبح شعاراً

(1) فهمي جدعان، أُسُس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ص471.

(2) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص422 ـ 423.

للجماعات والنُخب غير الدينية، يستخدم عند البعض بطريقة تصادمية مع قيم الشريعة الإسلامية وأحكامها.

ومثل هذا الربط بين مفهوم تحرير المرأة والثقافة الأوروبيّة، نلمسه بوضوح عند سلامة موسى الذي اعتبر أن «أبرز ما يفصل الشعوب العربية والغربية هو حال المرأة بينهما»، وحسب رأيه، فإن عبارة تحرير المرأة تحتمل طائفة من المعاني «فهي تعني تحريرها من الجهل بالتعليم، وتحريرها من التقاليد بإلغاء الحجاب، ثم مساواتها بالرجال في الحقوق الدستورية والمدنية»، كما أنّه يتساءل عن العوامل التي عملت على تحرير المرأة، فالعامل الأول في نظره هو «الاحتكاك بالحضارة الأوروبية في أشخاص الجاليات الغربية، التي تقيم أو كانت تقيم، منذ أكثر من سبعين سنة، في مدننا الكبرى، مثل القاهرة والإسكندرية وبورسعيد، فإنها بعيشتها، وأزياء نسائها ونشاطهن في الأعمال الحرّة، أوجدت قِيَماً وأهدافاً جديدة أخذ بها المجتمع المصري»[1].

وبمناسبة مرور مائة عام على صدور كتاب «تحرير المرأة»، نظّم المجلس الأعلى للثقافة في مصر، مؤتمراً حاشداً في 23 أكتوبر 1999م. حضره عدد كبير من النساء والرجال، ومن أقطار عربية مختلفة.. ولعلّ أهمّ نتيجة خرج بها المجتمعون، هي أن سنوات القرن العشرين لم تكن كافية لإنجاز ما كانت تصبو إليه المرأة العربية، لذلك طالبت بعض المتحدّثات بقاسم أمين آخر لهذا العصر، ودعت أخرى إلى إنشاء جائزة باسمه تمنح سنوياً إلى رجل تحرّر ذهنه من التصوّرات البالية تجاه

---

(1) محمد كامل الخطيب، قضية المرأة، دمشق: وزارة الثقافة، 1999م، ج2، ص425 - 429.

المرأة، في حين انتقدت بعض الحاضرات الربط الذي وصفته بالتعسّف بين تحرّر المرأة العربية وصدور كتاب قاسم أمين «تحرير المرأة»، ورأت أن هذه القضية تحتاج الآن إلى تنقيتها من التأثيرات الغربية.

وكان الهدف من عقد هذا المؤتمر إجراء مراجعة شاملة لمسيرة حركة تحرير المرأة العربية خلال قرن، ودراسة الإنجازات التي حقّقتها، والعقبات التي واجهتها، بالإضافة إلى استشراف نظرة مستقبلية للقرن الحادي والعشرين.

وقد أكد هذا المؤتمر أن نمط التفكير السجاليّ ما زال مسيطراً على الذهنيّات العربية التي لم تستطع تجاوز الهواجس التقليدية القديمة في النظر إلى قضايا المرأة، وكأن أوضاعها لم تشهد تغيّراً خلال نصف قرن. وجاء في تقييم بعض النسوة أن المؤتمر لم يقدّم نقاشاً حقيقياً يستند إلى معرفة ما طرأ على المجتمعات العربية من تبدّلات وتغيّرات، وهذا ما ذهبت إليه الكاتبة اللبنانية دلال البزري، التي انتقدت ما سمَّته الإصرار على تناول الأوضاع الجديدة للنساء العربيات من منظور نسويّة الستينات ذي الطابع العوائقيّ على حدّ وصفها.

ـ 5 ـ

تحرير المرأة في المنظور الإسلامي

في عام 1967م، نشرت الدكتورة عائشة عبد الرحمن كتاباً تحدّثت فيه عن المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة، والمغاير لتلك المنظورات المتناغمة والمتماهية مع المرجعيّات الغربية، وحمل عنوان: «**المفهوم الإسلامي لتحرر المرأة**». وفي وقت آخر دعت بعض الكاتبات إلى ضرورة صياغة حركة جديدة لتحرير المرأة، تنطلق من مرجعيّة الثقافة الإسلاميّة.

وقد ظلّت الكتابات الإسلامية المعاصرة على تواصل مع مفهوم تحرير المرأة، وربطه بإطار الفهم الإسلامي، ومن هذه الكتابات ما أشار إليه الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي رأى أنّ هذا المفهوم يتضمّن «إقراراً بأن ثمة وضعاً غير عادل وغير إنساني تعاني منه المرأة، وهذا الوضع يتعلّق بموقعها الإنساني، أو بمركزها الحقوقي، أو بهما معاً.. ومطلقو هذا الشعار والعاملون في حركة تحرير المرأة، لا يعنون أنها مستَرقة يُمارَس عليها من قبل الرجل والمجتمع استعباد بالمعنى القانوني، فهي من الناحية القانونية النظرية حرّة، لكنها لا تتمتّع بآثار

الحرية في الاعتراف بشخصيتها الإنسانية المكافئة للرجل، ومن ثم الاعتراف بكرامتها، ولا تتمتّع بآثار الحرية في المجال الحقوقي، فهي في المجال الأول مُنتَقصة الكرامة، وفي المجال الثاني منتقصة الحقوق.. وهذا الوضع ليس من خصوصيّات المجتمعات المسلمة فحسب، بل هو حالة سائدة في المجتمعات الأخرى المسيحية والغربية وغيرها.. وإنّ ما تعرضت له المرأة المسلمة من امتهان في الكرامة، وانتقاص في الحقوق، لم يكن نتيجة لنظرة الإسلام وأحكام الشريعة الإسلامية، بل كان نتيجة لإهمالها وتجاوزها». وبناء على ذلك يدعو الشيخ شمس الدين المجتمعات الإسلامية إلى تصحيح وضع المرأة المسلمة، بتحريرها من الأعراف والتقاليد التي ترتّبت عليها قيود غير مشروعة، وإعادة الاعتبار إلى المرأة المسلمة، باعتبارها إنساناً مكرّماً، وباعتبار ما لها من دور عظيم الأهميّة في تكوين المجتمع، وتحصينه وفي تقدّمه وازدهاره[1].

وتطرّق السيد محمد حسين فضل الله إلى هذا المفهوم أيضاً، فأظهر تفهّماً لطبيعة الأوضاع التي انبثق منها شعار تحرير المرأة، وحسب رأيه: «لعل شعار تحرير المرأة في طبيعته، ناشئ من الواقع السيّئ الذي كانت المرأة تعيشه، في أجواء التقاليد والعادات المتخلّفة التي تضطهد إنسانيتها، وتعاملها كما لو كانت مجرّد شيء من أشياء الرجل التي صنعت للاستمتاع، من دون أن يكون لها أيّ دور فاعل في الحياة، حتى الأمومة التي هي رسالتها في مضمونها الإنساني، لا يُنظر إليها من قبل

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، 1994م، ص45 ـ 50.

المجتمع المتخلّف، إلّا في دائرة الخدمة التي تؤدّيها لأولادها بعيداً عن عملية التوعية والتربية والتوجيه، لأن مسألة تعلّم المرأة ليست واردة في حسابهم، باعتبار أن ذلك ليس حاجة في علاقتها بالزوج والولد والبيت. وهكذا تمتد المسألة في هذا التقليد الاجتماعي، لترى في تشريع الحجاب أساساً لإبعادها عن كلّ أجواء العمل الماديّ، والنشاط الاجتماعي، والموقف السياسي، والثقافة العامة، لأن الحجاب ـ كما يقولون ـ يشمل المعنى الداخليّ، والمضمون الحركيّ للشخصية، كما يشمل الجانب المتّصل بتغطية الجسد. كلّ ذلك أعطى الواقع في حركة المرأة في الحياة، معنى الإنسان المقهور الذي لا يعيش حركيّة إنسانيته، واستقلال إرادته، بل هو ظلّ للآخرين، وصدى لأصواتهم، وأداة استهلاكية لحاجاتهم وغرائزهم، الأمر الذي جعل القضية تنطلق في معنى الثورة، ومضمون التحرير، لاتصالها بالتغيير الذي يختزن في داخله حركة حريّة الإنسان ليكون تحريره جزءاً من تحرير الإنسان في الجوانب التي تُضطهد فيها إنسانيته، لتعود المرأة إنساناً صاحب رسالة، ومخلوقاً متعدّد الأبعاد، يتحرّك في عقله وعاطفته وإرادته وطاقاته، ليضيف إلى الحياة شيئاً جديداً»[1].

وفي سياق تقييمه لهذه القضية، يرى السيد فضل الله «أن المشكلة في الكثير من دعاة الحرية وخصومها، أنهم ينطلقون من ملاحظات سريعة في الواقع، ومن دراسة نماذج معيّنة للإنسان، ومن سطحيّة في مواجهة المشكلة والحلّ، الأمر الذي يجعلهم يستعجلون الحكم على

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، تأمّلات إسلامية حول المرأة، بيروت: دار الملاك، 1997م، ص26.

الأشياء إيجاباً أو سلباً في آفاق المطلق الغارق في الضباب. . لذلك لا بدّ من التوقّف أمام شعار حرية المرأة، لنطرح السؤال الكبير: ما هي الأمور أو الأوضاع التي ينبغي للمرأة أن تتحرّر منها؟ وما هو مفهوم الإسلام للحريّة مقارناً بمفهوم دعاة حريّة المرأة؟ وهل تقف حرية الإنسان في حدود معينة تتقاطع فيها مصالحه وقضاياه وأهدافه؟ أو أنها تتحرّك في اتّجاه المطلق من دون حدود أو قيود؟»[1].

والنتيجة التي يخلص إليها السيد فضل الله في هذا الشأن، وبعد تلك التساؤلات التي طرحها، هي «أن الحريّة المسؤولة هي التي تلتقي بالمعنى الإنساني للإنسان في حركة أبعاده المتنوّعة، التي تتوازن فيها الخصائص والأدوار في النطاق الفرديّ والاجتماعيّ، وليست هي التي تلتقي بالأهواء الذاتية التي تستغرق الإنسان في شهواته وغرائزه ومزاجياته، بعيداً عن مسؤولياته في واقع الحياة»[2].

ولعلّ الأستاذ عبد الحليم أبو شقة كان قاصداً استعمال مصطلح تحرير المرأة، في عنوان كتابه «**تحرير المرأة في عصر الرسالة**»، لكي يلفت النظر إلى أن أعظم تحوّل حصل في تاريخ المرأة كان مع انبعاث الإسلام، الذي أعاد إلى المرأة توازن شخصيّتها، واعترف لها بحقوقها، وصيانة كرامتها، وقد أراد من هذا الاستعمال أن يربط مفهوم تحرير المرأة بالمرجعية الإسلامية.

ومن هنا ندرك أن الأدبيات الإسلامية المعاصرة، كانت تعي بعمق ضرورة إصلاح وتغيير أوضاع المرأة، ودعت إلى تعليمها، ليس في

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، تأمّلات إسلامية حول المرأة، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص32.

حدود التعليم الابتدائي، كما دعا إلى ذلك قاسم أمين في كتابه «تحرير المرأة»، وإنما إلى أعلى مستويات التعليم العالي، كما حرصت على إشراكها في النشاطات الاجتماعية وحتى السياسية، وإعطائها كامل الحقوق المدنيّة والدستوريّة، وذلك على أساس الالتزام بالمرجعيّة الإسلاميّة، وفي المقابل انتقدت هذه الأدبيّات وبشدّة النزعة التغريبية لمفهوم تحرير المرأة، وما يلازمها من انفلات، وتجاوز لمنظومة القِيَم والأخلاق.

ـ 6 ـ

لماذا المعركة ضد الحجاب!

لا ريب في أنّ بعض الأدبيات العربية حاولت أن تقدّم تفسيرات موغلة في السلبية والنقد لظاهرة الحجاب عند المرأة، وذلك لكي تبرّر مقاومتها الشرسة لهذه الظاهرة، وإسرافها في الدفاع عن ظاهرة السفور.

ولا يخفى أنّ الطريقة التي تعاملت بها هذه الأدبيات مع ظاهرة الحجاب، بدت وكأنها تخوض معركة تحتاج منها إلى استعمال أقوى ما لديها من الأسلحة، فتارة يوصف الحجاب بأنه سلوك متخلّف وضد التقدم والتمدن، وتارة يوصف بالرجعيّة والظلاميّة، وتارة يُفسّر برغبة الرجل في استعباد المرأة واستملاكها، أو يفسّر بتعطيل دورها وشلّ طاقاتها، إلى غير ذلك من أوصاف وتفسيرات.

والواقع أنّ هذه المعركة التي بدأت مع مطلع القرن العشرين، لم تتوقّف أو تتراجع حتى مطلع القرن الحادي والعشرين، مع مفارقة في طبيعة حركيّة سلوك هذه الظاهرة. ففي النصف الأول من القرن العشرين، كان الاندفاع عند المرأة باتجاه السفور، خصوصاً في مصر

وبلاد الشام، وذلك نتيجة تزايد دعوات تحرير المرأة، وظهور أولى المجلات النسائية في بلاد المشرق العربي، التي ربطت التمدّن بالسفور، بالإضافة إلى طبيعة المناخ العام الذي كان بالتأكيد مشجّعاً ومحرّضاً على هذا السلوك، حين كانت البلاد العربية واقعة تحت سيطرة الاستعمار الأوروبي.

وفي ظلّ هذه الوضعيّات، أظهرت الأوساط الدينية تخوّفها الشديدة بعدما وجدت نفسها في موقف الدفاع عن الذات، وهو ما يفسّر السلوك المتشدّد الذي تعاملت به تجاه المرأة، وبالشكل الذي جعل البعض يتحفّظ حتى على تعليمها، بسبب ما قدّمته تلك الأدبيات من اقتران التعليم بالتحرّر، والتمدّن بالسفور.

وأما في النصف الثاني من القرن ذاته، فقد انقلبت الصورة وأصبح اندفاع المرأة واضحاً نحو الحجاب، وهذه الظاهرة لفتت الانتباه في سرعة حركتها، واتساع امتدادها، وتزايد الاقتناع بها، عند مختلف الأوساط والطبقات بتصنيفاتها وتقسيماتها المتنوعة، خصوصاً في العقدين الأخيرين، حيث لم يعد الحجاب يقتصر طبقياً على الفئات الفقيرة دون الفئات الثرية، أو تعليمياً على الفئات غير المتعلّمة من النساء، أو مدنياً على الفئات الريفية دون الفئات الحضرية.. إلى غير ذلك من تصنيفات وتقسيمات.

والذي لا جدال فيه اليوم، أن الحجاب لا يمكن أن يفسّر بوصفه معوّقاً لتعليم المرأة بمستوياتها العالية والمتقدّمة، أو معوّقاً لها في ميادين العمل والمشاركة الاجتماعية، وذلك بعدما أصبح ظاهرة بارزة ومألوفة في جميع مرافق حياة المجتمع والدولة، وبرهنت هذه الظاهرة على

تهافت المقولات القديمة التي كان أصحابها يتبجّحون بها، مثل اقتران التمدّن بالسفور وما أشبه ذلك.

لكن هذه الظاهرة لم تمض من دون أن تستثير حفيظة بعض النخب والجماعات، التي حاولت أن تفتح معركة جديدة، حين وجدت أنّ ظاهرة الحجاب ـ حسب فهمها ـ تمثّل تهديداً للمكاسب والمنجزات التي حققتها المرأة خلال القرن الأخير منذ أن دخلت عصر التحرّر والتمدّن.

وهذا ما حاولت التشكيك فيه ونقده الكاتبة دلال البزري التي قدّمت وصفاً لما سمّته بذهنية الحداثيين والحداثيات، وهي بلا شك قريبة من فهم هذه الذهنيات، وذلك في موضوع نشرته في صحيفة (الحياة) اللندنية، بعد مؤتمر تحرير المرأة. فقد اعتبرت أنّ هؤلاء «مصرّون على تشخيصهم لفكر الإسلام السياسي بانتشار الحجاب فحسب، فلا يكترثون إلى كون الحجاب كثر في المجال العام، وليس خلف الأسوار، فالمحجّبات لم يعدن كما كنّ منذ عقدين، إذ غزون كلّ الأمكنة تقريباً، واعتمدن أنظمة ومهناً وأنماط حياة جديدة على نظيراتهن السالفات. هذا الخليط من الأزمنة داخل المرأة المحجّبة يودّ الحداثيّون تجاهله؛ لأن الحجاب وحده يكفي بالنسبة إليهم لتحديدهم الزمن، فيما هذا الخليط يحتاج إلى النظر».

وهُنا تُطرح الأسئلة التالية: لماذا هذا الغلوّ والتطرّف في مقاومة الحجاب؟ وأين هي الحرية التي باسمها يدافعون عن حقوق المرأة؟ ولماذا يصمت الحداثيّون والحداثيات إذا تعلّق الأمر بامرأة تدافع عن حقّها في التعليم تُحرم منه بسبب الحجاب، تحت مبرّرات شديدة

التهافت، كالدفاع عن قِيَم العلمانية، ورفض التمييز الديني، على طريقة ما حدث في تركيا وفرنسا ودول أوروبية أخرى؟ ومن المهم الإشارة إلى أنّ هذا الأمر حصل أيضاً في مصر، داخل مدرسة فرنسية بالإسكندرية، هي مدرسة شامبليون، في شهر سبتمبر 2000م، حيث فصلت طالبة في الصف الإعدادي الأول، بعد رفضها خلع الحجاب، فاضطرت أسرتها عبر محامٍ لها، أن تبرز أحكاماً قضائية في فرنسا نفسها، تؤكد على عدم منع الطالبات من ارتداء الحجاب، باعتباره من الحريّات الشخصية، ولا يشكّل تعطيلاً للعملية التعليمية، أو تهديداً للأمن داخل المدرسة.

ولا أحد ينسى ما حصل مع السيدة مروة قاوقجي في تركيا، التي حرمت من موقعها كنائب في البرلمان المنتخب من الشعب، ومن كامل حقوقها المدنيّة والدستوريّة، لا لسبب إلّا لأنها ملتزمة بالحجاب، في صورة من أشدّ صور البؤس والقمع والاضطهاد، وهي في هذا الموقف كانت مثال الشجاعة والطهارة والفضيلة، وفضحت زيف ما يطلق عليه قِيَم الديمقراطية والعلمانية والحداثة.

وإذا حاولنا استطلاع موقف قاسم أمين في هذا المجال نجد أنّه لم يكن ضد الحجاب على الأقل في كتابه «**تحرير المرأة**»، فقد كان صريحاً وهو يقول: «ربما يتوهّم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة، لكن الحقيقة غير ذلك، فإنني لا أزال أدافع عن الحجاب، وأعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسّك بها، غير أني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية». وانتقد أمين من جهة أخرى، النساء الغربيات، بقوله: «والذي أراه في هذا الموضوع، هو أن الغربيين قد غالوا في إباحة التكشف للنساء، إلى درجة يصعب

معها أن تتصوّن المرأة في التعرّض لمثارات الشهوة، ولا ترضاه عاطفة الحياء»[1].

وإذاً، ما انتقده قاسم أمين هو حجب المرأة وليس حجابها، بمعنى عزلها ومنعها عن اكتساب العلم والمشاركة في الحياة العامة.

وما نخلص إليه، هو أنّ الفكر العربي المعاصر خاض تجربة قرن، يفترض أن يكون قد اختبر فيها أطروحاته ومفاهيمه حول المرأة، أو تشكّلت لديه قياسات ومعايير من خلال تجرباته وملاحظاته التطبيقية، والتي ليست بالضرورة تبرهن على قطعيّة تلك الأفكار وصحتها التامة، بقدر ما تؤكّد على ضرورة مراجعتها وإعادة النظر فيها، بعدما تغيّر الوضع العام للمرأة، واختلف كلياً عمّا كان عليه في بداية القرن.

ولا شكّ في أنّ الأفكار والمفاهيم التي انطلق منها الفكر العربي باندفاع وثورية في بداية القرن، كشفت عن نتائج مغايرة لها مع نهايته، فلم يعد الإطار المرجعيّ الغربيّ هو الأقدر على استنهاض المرأة وتحريرها، بعدما برهن الإطار المرجعيّ الإسلاميّ على قدرته الفائقة والمتجدّدة، ليس فقط في النهوض بها والتقدّم الاجتماعي بأوضاعها، وإنما بحمايتها وصيانتها، وليس بالانقلاب على الهوية وتغريبها، وإنما بالتمسّك بالهوية وأصالتها، فتحرير المرأة ليس بالتخلّي عن الحجاب، والتمدّن ليس طريقه السفور، فهذه أفكار ساذجة وتضليليّة.

والمشكلة في صورتها المعرفيّة، أن النُخب العربية بذلت جهداً واسعاً في الإطلاع على الفكر الغربي وفلسفاته، ونظرياته وتشريعاته

(1) محمد عمارة، قاسم أمين الأعمال الكاملة، ص350.

وقوانينه، في المقابل لم يعرف عن هذه النُخب القدر الكبير من الاهتمام بالتعرّف على الشريعة الإسلامية والفكر الإسلامي وفلسفاته ونظرياته وأصوله وقواعده، وهذا ما ينبغي أن يقترب منه الفكر العربي المعاصر، ليدرك هذه الحقيقة بوعي ثاقب ورشيد، خصوصاً وأن الفكر الإسلامي المعاصر يحاول تقديم اجتهادات جديدة، ويطوّر من إمكاناته الفكريّة، ومنهجيّاته في البحث والنظر والتفكير.

الفصل الرابع

التفكير الدينيّ وتجديد الرؤية

ـ 1 ـ

تطوّر الوعي بقضايا المرأة

في العقد الأخير من القرن العشرين، أخذ موضوع المرأة في المجال العربي والإسلامي يتحرّك بوتيرة متسارعة وملفتة للنظر بعض الشيء، وكأن وعياً جديداً بدأ يتشكّل حول هذا الموضوع، محرّضاً على إعادة النظر بقضايا المرأة وإصلاحها، بما يعزّز من حقوقها وحريّاتها ومساواتها العامة، أو كأنّ ملفّاً كان مغلقاً ومجمّداً أو منسيّاً، واستجدّت بعض المتغيّرات والمعطيات التي جعلت من الضروري تذكّره وفتحه وتحريكه، أو كأنّ العالم أخذ يعيش صحوة نسائية، أو أنّ النساء استطعن إيقاظ العالم ولفته نحو قضاياهن بما يعيد لهن الاعتبار وضمان الحقوق.

وقد ارتبط هذا الوعي والإدراك الجديد حول المرأة، بمجموعة عوامل مؤثّرة ومتشابكة، منها ما يتّصل بمجالنا العربي والإسلامي، ومنها ما يتّصل بالمجال العالمي، ومنها ما يتّصل بالمجال الإعلاميّ والتقنيّ.

في مجالنا العربي والإسلامي، يتقدّم عامل التعليم بوصفه عاملاً مهمّاً في تطوّر وعي المرأة، وذلك بعدما أحرزت تقدّماً كبيراً في هذا الشأن، وبالشكل الذي ساعد على تكوين نظرة طموحة تجاه ذاتها،

وأعادت من خلاله اكتشاف شخصيتها، وتجديد تطلّعاتها، وجعلها أكثر تمسّكاً بكرامتها، وتحكّماً بمستقبلها.

كما أنّ هذا الوعي جعل المرأة تصطدم بواقع متوارث قديم، تهيمن عليه أعراف وتقاليد لا تعترف لها بتطلّعاتها الكبيرة، أو بحقها في المشاركة في المجالات العامة، لكون هذه الأعراف والتقاليد نشأت وترسّخت في ظلّ وضعيّات كانت المرأة فيها على المستوى العام تفتقد إلى التعليم الجيد، ويغلب على القطاع الكبير من النساء حالة الأميّة، فكان من الطبيعي أن تختلف كلياً نظرتها إلى ذاتها ما بين هاتين الوضعيتين، وضعية ما قبل التعليم، ووضعيّة ما بعده، خصوصاً بعد التفوّق الكبير الذي أحرزته في هذا الميدان، حيث اندفعت وباهتمام كبير نحو هذه الميادين، وعجت المدارس والمعاهد ومدرجات الجامعات بالفتيات اللواتي تخرّجت منهن أعداد كبيرة اقتحمن ميادين العمل والإنتاج. واستطاعت المرأة بذلك أن تصنع لنفسها واقعاً جديداً لا يمكن نكرانه، أو عدم الاكتراث به، بل فرضت الاعتراف به، والتعامل معه بطريقة تستدعي تصحيح النظرة إليها، وتعيد الاعتبار لشخصيتها الحقوقية، ومكانتها الاجتماعية.

أمّا في المجال العالمي، فقد مثّل مؤتمر المرأة العالمي الرابع الذي عقد في بكين سنة 1995م، حدثاً عالمياً في تفاعلاته وتداعياته ومناقشاته حول قضايا المرأة، والوثيقة التي خرج بها تحوّلت إلى ما يشبه مرجعية عالمية في هيئة الأمم المتحدة، التي رعته، وحضّرت له وأشرفت عليه. فمن بعد هذا المؤتمر دخلت قضية المرأة حيّز الاهتمام العالمي بصورة مختلفة عن السابق، وأصبحت في دائرة المراقبة دولياً، وعلى أساس

المعايير والتوصيات والقرارات التي صدرت عنه، وتشكّلت لجان نسائية في كثير من دول العالم بما في ذلك العالم العربي والإسلامي، لمتابعة ومعرفة مدى الالتزام بتلك التوصيات، ومدى التقدّم في تطبيقها، وفي تحكيمها كقواعد سلوكيّة وحقوقيّة في التعامل مع المرأة.

وعُقِدت لهذا الغرض العديد من الاجتماعات والندوات المحليّة والإقليميّة، إلى أن جاء مؤتمر نيويورك الذي عقد سنة 2000م، بدعوة من الجمعية العموميّة للأمم المتحدة، تحت عنوان: «المرأة عام 2000: المساواة بين الجنسين والتنمية والسلام في القرن الحادي والعشرين»، وكانت غايته متابعة مقرّرات مؤتمر بكين، ومعرفة مدى مستويات التقدّم العالمي في تطبيق تلك المقرّرات، ومدى التزام الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بها، بالإضافة إلى مناقشة برنامج عمل يتضمّن اثني عشر بنداً حول شؤون المرأة والأسرة، إلى جانب بلورة صِيَغ عملية لأهداف مرحليّة لها جداول زمنية لأجل التقدّم التدريجيّ في معالجة المشكلات التي تقف أمام تحسين حياة المرأة وتقدّمها الاجتماعي.

وكانت من نتائج ذلك تضاعف الاهتمام بقضايا المرأة في المنظّمات الدوليّة، مثل البنك الدولي، والصندوق الدولي، وهيئات حقوق الإنسان، واليونسكو، وصندوق السكان والتنمية، واليونيسيف، ومختلف المنظمات والهيئات الأخرى، كما صدرت حولها تقارير ودراسات دورية وسنوية، مسحيّة وإحصائية، إقليمية وعالمية، وانبثقت منها توصيات واقتراحات، وخطط وبرامج، وتعلّقت بها مساعدات ومعونات، ودخلت فيها اعتبارات أخرى أيضاً مؤثّرة في العلاقات بين الدول أو مع المنظمات الدوليّة.

ومن خلفيات هذا الاهتمام العالمي المتصاعد بقضايا المرأة، أنّها ما

تزال تمثّل الحلقة الضعيفة مقارنة بالرجل، والأشدّ فقراً في كثير من المجتمعات، والأكثر تضرّراً في حالات الحروب والنزاعات، ويتسلّط عليها العنف دائماً في داخل الأسرة والمجتمع والدولة، وتُنتهك حقوقها بتعسّف خطير، وتتعرّض إلى فقدان الأمان الاجتماعي الذي يحفظ لها عفّتها وطهارتها وكرامتها، إلى جانب بقاء النظرة الدونية والعنصرية في التعامل معها، واستغلالها اقتصادياً بطريقة فاحشة، وعدم مساواتها الكاملة بالرجل في مجالات التعليم والتدريب، وفي التشريعات والقوانين إلى غير ذلك.

وإذا انتقلنا إلى المجال الإعلامي والتقني، نرى أنّ تطوّر شبكات الإعلام، وتكنولوجيا الاتصالات، وما عُرف بثورة المعلومات، جعل من الممكن الالتفات إلى مختلف قضايا العالم، وإمكانية التواصل الكوني بين البشر، وتكوين المعرفة بطبيعة النُظُم والأنماط والنماذج، مع ما يشهده المجتمع الإنساني من تحوّلات وتغيّرات، وأصبح بالامكان تعبئة العالم تجاه قضية معيّنة، والاستنفار حولها، وفرضها على اهتمامات الرأي العام العالمي.

ولا شكّ في أنّ هذا التطوّر الإعلاميّ والتقنيّ المذهل، ساهم بصورة كبيرة في تطوير إدراك العالم بقضايا المرأة، وتحويل ظروفها ومعاناتها إلى مرئيات ومشاهدات وصور، ومعرفة ما يجري عنها وحولها، والاستماع إلى أفكارها ومعارفها، وصرخاتها ونداءاتها، وطموحاتها وتطلعاتها.

وسوف يكون لهذه العناصر المحليّة والعالميّة والتقنيّة ديناميّات مؤثّرة على حاضر المرأة ومستقبلها.

ـ 2 ـ

قضايا المرأة.. إصلاحات وتغيُّرات

مع تطوّر الوعي العام عند المرأة، وتزايد الاهتمام العالمي بقضاياها، وجدت الحكومات العربية والإسلامية نفسها معنية بإظهار قدر من الاهتمام بهذه القضايا، وهذا الاهتمام تجلّى في صور عديدة، منها، مراجعة أنظمة الأحوال الشخصية، ومحاولة إدخال إصلاحات على التشريعات المتعلّقة بالمرأة، وفتح المزيد من الفرص لها في مجالات التعليم والتدريب والتعليم العالي، إلى جانب فرص العمل والتوظيف في مختلف مرافق الدولة ومؤسّساتها، والعناية بتمثيلها في الهيئات والمنّظمات الحكوميّة وغير الحكوميّة، وجعلها تعبّر وتتحدّث عن حالها وعن الأنشطة التي تنهض بها، والمكتسبات التي حصلت عليها، وعن الإنجازات التي حقّقتها، حتى لا تصنّف هذه الدول في نظر العالم، وبعد دخوله القرن الحادي والعشرين، بأنّها دول لا تحترم حقوق المرأة، أو أنها تنتقص من كرامتها.

ولا ريب في أنّ هذه الدول حاولت تقديم صورة عن نفسها بأنها هي وراء تقدّم المرأة ونهضتها، أولاً لكي يُحسب لها هذا الإنجاز، وثانياً من

أجل احتواء المرأة بما تمثّل من تعداد بشري كبير خصوصاً بعد تقدّمها وتفوّقها في مجالات التعليم والتعليم العالي، وخوفاً من تعرّضها للاحتواء من جهات أخرى داخلية أو خارجية، أو التأثير عليها فكرياً أو سياسياً بالشكل الذي يتعارض ومصالح هذه الدول.

هذا من جهة الحكومات وتطوّر موقفها من المرأة، أما من جهة المرأة، فقد وجدت نفسها أمام مناخات وأرضيّات مشجّعة على أن ترفع صوتها، وتجاهر بمطالبها، وتدافع عن حقوقها، وتبرهن على جدارتها وكفاءتها، وتعلن عن نقدها ورفضها للأفكار والتقاليد والسياسات التي تنتقص من مكانتها، أو من حقوقها وحريّاتها، أو تضيّق عليها مساحات المشاركة العامة، الأمر الذي حرّضها على إظهار المزيد من النشاطات التي عُرفت بها في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، سواء على مستوى الندوات والمؤتمرات التي عقدتها، أم على مستوى الكتابات والدراسات التي نشرتها، أو على مستوى النشاطات والمشاركات العملية والميدانية، أو في تأسيسها للهيئات والجمعيّات النسائيّة ذات الاهتمام الحقوقيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والإنسانيّ.

وفي ظلّ هذه الوضعيّات تحرّكت قضايا المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، وفُتحت حولها نقاشات ساخنة، وانقسمت الآراء بطريقة سجاليّة واحتجاجيّة، كشفت عن الطبيعة الحسّاسة لهذه القضايا، وصعوبة الاقتراب منها، وشدّة الممانعة الاجتماعية تجاهها، وذلك نتيجة امتزاجها بالتقاليد والأعراف والموروثات الاجتماعية والثقافية والتاريخية، إلى جانب التخوّف من وجود تأثيرات وضغوطات أجنبية، أو مساس بالقِيَم أو التشريعات الإسلاميّة.

وقد تعدّدت واختلفت في هذه المجتمعات طبيعة المداخل التي طُرحت فيها قضايا المرأة، ففي مصر كان المدخل لهذه القضايا، هو مشروع القانون الجديد للأحوال الشخصيّة الذي عُرِض على البرلمان في ديسمبر 1999م، وثارت حوله نقاشات سجاليّة وساخنة، وصلت إلى الصحافة، وإلى الأوساط الدينية والاجتماعية والحقوقية والقضائية هناك.

وتركزت هذه النقاشات في ثلاث قضايا حرجة هي:

أولاً: قضيّة الخُلع، الذي يبيح للزوجة طلب الطلاق إذا أثبتت أمام المحكمة استحالة الحياة مع زوجها، مقابل تنازلها عن حقوقها المالية الشرعية إلى زوجها، مع ما حصلت عليه من صداق، ويكون القاضي في هذه الحالة ملزماً بالاستجابة لطلب الزوجة بالتطليق.

ثانياً: قضيّة السماح للزوجة بالسفر من دون الحصول على إذن الزوج، وذلك في حالة حصولها على ترخيص بذلك من المحكمة.

ثالثاً: قضيّة الاعتراف بالطلاق رسمياً في حالات الزواج العُرفيّ.

وأمام هذا التشريع، وجد المعارضون في البرلمان أنه يخرج عن مبادئ الشريعة الإسلامية ويلتفّ عليها، ويمنح الزوجات حقوقاً غير شرعيّة، في حين وجد الموافقون أنه يعيد الحقوق لأصحابها، ويزيل سوء الفهم والالتباس الذي ساد لزمن طويل.

أمّا الأوساط الدينية هناك فقد انقسمت مواقفها بين مدافع عن هذا التشريع ومعارض له. فشيخ الأزهر الدكتور سيد طنطاوي، دافع عن المشروع أمام مجلس الشعب في يناير 2000م، معتبراً أنّ مراجعته قد تمّت بدقة، وأنّه خضع لمناقشة مستفيضة، وليس فيه ما يتعارض مع

أحكام الشريعة الإسلاميّة، وأنه لا يلغي قوامة الرجل على المرأة، وإنما يتحدّث عن حالات التعسّف التي يمارسها الزوج. في المقابل، ظهر فريق معارض له عبّر عنه البيان الذي أصدره اثنان وعشرون عالماً من علماء الأزهر، طالبوا فيه بإعادة مراجعته وضبطه على أساس موازين الشريعة الإسلامية، وحذّروا من التسرع في إقراره مما قد يهدّد استقرار المجتمع.

وبعد مناقشات طويلة أُقرّ القانون في ذلك الوقت، فيما تأجّل البتّ في قضية حقّ الزوجة بالسفر، إلى أن قضت المحكمة الدستورية العليا في ديسمبر 2000م إلغاء شرط موافقة الزوج على سفر زوجته إلى الخارج.

وفي تطوّر آخر آنذاك، أصدر الرئيس المصري حسني مبارك قراراً جمهورياً في فبراير 2000م، يقضي بتشكيل مجلس قومي للمرأة مؤلّف من 30 عضواً بينهم 24 امرأة من تخصّصات متعدّدة، يركّز على قضايا محو أميّة المرأة، ومساعدة المرأة الضعيفة اقتصادياً، ومساندة المرأة الريفية، وتوعية هذه الفئات بحقوقها وواجباتها، كما يُعنى بالمرأة ككائن اجتماعي مشارك في الحياة العامة وشتى أمور المجتمع، ومستقل بذاته.

وفي المغرب كان المدخل الذي حرّك قضايا المرأة آنذاك، تبنّي الحكومة في مارس 1999م خطة أطلقت عليها اسم «إدماج المرأة في التنمية»، وضعتها الوزارة المكلّفة بالرعاية الاجتماعية وشؤون الأسرة، بمشاركة خبراء وباحثين ومندوبين عن الأمم المتحدة والبنك الدولي، وجاءت استجابة مغربية، كما يقول محمد سعيد السعدي الوزير المكلّف بالرعاية الاجتماعية آنذاك، لمعاهدة بكين سنة 1995م التي تدعو إلى منح

المرأة مزيداً من الحقوق، وحين يتحدّث عن الأسباب والخلفيات التي دعت الحكومة إلى وضع هذا البرنامج، يقول إنها تعود إلى واقع الأميّة التي تشمل ثلثَي النساء في المغرب، وهي نسبة تصل إلى 87 بالمائة من مناطق الريف، وإلى تزايد حالات العنف المرتكبة بحقّ النساء حيث بلغت 28 ألف حالة بين 1994 و1998م، وضعف التمثيل السياسي لهنّ إذ إن 83 فقط انتخبن في 1997م من أصل 24 ألف منتخب في الانتخابات البلدية والإقليمية، فالمغرب بهذه الأرقام، لن يستطيع الاندماج في المجتمع الدوليّ الذي تحكمه نُظُم المعرفة والمعلوماتية.

والواقع أنّ هذه الخطة أثارت احتجاجات الإسلاميين المغاربة، بشأن القوانين المتعلّقة بأحكام الشريعة الإسلامية، كإلغاء تعدّد الزوجات، وزيادة السنّ القانونية لزواج المرأة من 14 إلى 18 عاماً، وحصولها على نصف ثروة الزوج عند الطلاق أو الوفاة، ووضع حقّ الطلاق بيد القاضي بدلاً من الزوج. واعتبرت رابطة علماء المغرب في بيان أصدرته حول هذه الخطّة أنها جعلت تسيير الأسرة والتدخّل في تنظيمها بيد جهات غير مختصّة، الأمر الذي يُعتبر منافياً لشرع الله، وأن التشدّد في إجراءات الطلاق، واقتسام ثروة الزوج مع الزوجة في حالة الفراق، يُعدّ خروجاً على الشريعة، ومن شأنه أن يؤدّي إلى عزوف الشباب عن الزواج، ويفسح في المجال أمام الانحلال الخلقي، والتفسّخ العائلي، وإشاعة الفساد. كما حذر البيان من التساهل في تغيير أحكام الشريعة.

ورأى بعض الإسلاميين أن القضية لا تتعلّق بحقوق المرأة، وإنما بكيفيّة طرح هذه القضية، حيث جرى الاستخفاف في التعامل مع

المرجعيّة الإسلاميّة، ومن دون أن تكون هناك استشارات أو تمهيدات، أو الإعلان عن المصدر الرئيسي لتمويل هذه الخطّة وهو البنك الدولي.

ومن المهم القول إنّ هذه المواقف جعلت الحكومة المغربية تلتفت إلى ضرورة إشراك علماء الدين في صياغة مشروع الخطّة، للحد من التوتّرات الاجتماعية، وتصادم وجهات النظر، فدعت إلى اجتماعات مشتركة ضمت عشرين عالم دين، إلى جانب أعضاء في الحكومة وممثلين لمنظمات نسائية غير حكومية.

ولكن، على الرغم من ذلك، وصلت حدّة التباينات والانقسامات إلى الشارع حيث قرّرت التيارات العلمانية واليساريّة تسيير تظاهرة شعبية في الرباط، دعت إليها مائة منظمة نسائية تدعم الخطة، وفي المقابل سيّرت التيارات الإسلامية تظاهرة أخرى في الدار البيضاء للاعتراض على هذه الخطة، فاقت بكثير حشود التظاهرة الأولى، حيث قُدّرت الجموع المشاركة فيها بنصف مليون شخص حسب رواية منظّميها، و60 ألف حسب رواية الشرطة، و200 ألف حسب مراسلي الصحافة، وقد اضطرت الحكومة في وقت لاحق، ومع أول تعديل وزاري في حكومة عبد الرحمن اليوسفي آنذاك، إلى إقالة الوزير المكلّف بوضع هذه الخطة، على خلفية إزالة التوتّرات التي أحدثتها في الشارع المغربي.

وبالانتقال إلى لبنان نلاحظ شدّة النقاشات السجاليّة حول قضايا المرأة، والتي كان المدخل إليها مشروع القانون المدني الاختياري للأحوال الشخصية، الذي قدّمه رئيس الجمهورية آنذاك إلياس الهراوي إلى مجلس الوزراء أواخر عهده في فبراير 1998م، وصدرت الموافقة عليه في مارس من العام نفسه، من دون أن يُحال إلى مجلس النواب

لإقراره والعمل به، وذلك بسبب التجاذبات السياسية الحادة، والمواقف الرافضة بشدّة للمشروع من المرجعيّات المسيحيّة والإسلاميّة.

ومع إقرار مجلس الوزراء اللبناني للمشروع، تأسّس ما عُرف باللقاء من أجل قانون مدني اختياري للأحوال الشخصيّة، الذي أطلق حملة إعلامية داعمة للمشروع في أبريل 1998م، وحدّد منطلقاته الأساسية، التي منها: الحقّ في حرية الرأي والمعتقد المكرّسة في مقدمة الدستور، تحديد الوضع القانوني السليم لآلاف الزيجات المدنيّة المعقودة في الخارج والمُعترف بها رسمياً في لبنان، تأمين فسحة لقاء غير طائفي يكون انتماء الفرد فيها للوطن، تحقيق المساواة بين المرأة والرجل، احترام حقّ الدولة في التشريع وتكريس سيادة القانون الوطني على القوانين المذهبيّة، تأمين حلّ ملائم للذين يريدون الزواج من طوائف مختلف كي لا تحول التشريعات الدينية أمام ارتباطهم إلّا إذا غيّر أحدهما دينه.

وفي المقابل، أعلن مفتي الجمهورية الشيخ محمد رشيد قباني رفضه للمشروع حتى لو كان اختيارياً، كما اعتبر رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في ذلك الوقت الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن إقرار مثل هذا القانون ليس من الأمور التي تقع تحت سلطة الحكومة ومجلس النواب، أما مجلس البطاركة والأساقفة الكاثوليك فقد اعتبر الزواج المدني مسموحاً ولكن لغير المؤمنين. كذلك عقدت الجهات والجمعيات الإسلامية والشرعيّة، مؤتمراً إسلامياً للشريعة والقانون، حدّدت فيه موقفاً تشريعياً وقانونياً مفصّلاً حول هذا المشروع، لاحتوائه في نظرها على مخالفات صارخة وتحدّ سافر للميثاق الوطني،

لكون الدولة أنشئت بعقد توافقي بين المسلمين والمسيحيين، ولأحكام الدستور اللبناني ومقدّمته التي تنصّ على أن لبنان عربي الهوية والانتماء، وللمواد 9 و19 و53، وللمنطق القانوني والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والكيان الإسلامي في لبنان، ولمفهوم الطائفة والأسرة، ولكونه مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية في مسائل منها تعدّد الزوجات والنفقة والطلاق والتبني والإرث[1].

وفي الكويت تجدّد الحديث حول قضايا المرأة، بعد صدور القرار الأميري بإعطائها حقّ الانتخاب والترشيح، في مايو 1999م، اعتباراً من سنة 2003م، وأقرّه مجلس الوزراء بناء حسب ما جاء في ديباجة المرسوم، للدور الحيوي الذي تضطلع به المرأة الكويتية في بناء المجتمع الكويتي وتنميته والارتقاء به، ولما قدمته من تضحيات جسيمة، ودور مسؤول إزاء مختلف التحديّات التي تعرّضت لها البلاد.

وقد أحدث هذا القرار انقسامات شديدة في الأوساط الاجتماعية والدينية والسياسية، امتدّت من الشارع إلى مجلس الأمّة، ووصلت إلى مناطق الخليج الأخرى، وتباينت المواقف من هذا القرار، بين الرفض والتحفّظ والصمت والتشجيع. وكان من اللاّفت موقف أكثرية الإسلاميين الرافض بشدّة إعطاء المرأة هذا الحقّ السياسي، حيث أعلن السيد عبد الله المطوع رئيس جمعية الإصلاح الاجتماعي في ذلك الوقت، رفضه القاطع، لهذا القانون واعتبره مخالفة شرعيّة ومعصية، ووصف النساء اللواتي أيّدن القرار بحفنة من السافرات المتبرّجات.

---

(1) أنظر مجلة: (حريات). بيروت، عدد 19، يناير 2000م، ص30 ـ 31.

من جهتها، شكّكت الحركة الدستورية، في بيانات لها، بتوقيت القرار، ووجدت أنّه يثير قضية خلافية، هدفها تقسيم الشارع، وتفريق موقف المعارضة بين دينيّين وعلمانيّين، ورأت مجلة (المجتمع) لسان حال الحركة، في إحدى افتتاحياتها، أن ما حدث هو محاولة لإقصاء الشريعة عن مجالات الحياة، وصولاً إلى تغيير قوانين الأحوال الشخصية. وفي تفسيره لهذا الموقف المتصلّب والعنيف للإسلاميين من قضية المشاركة السياسية للمرأة، أعتبر النائب الإسلامي في مجلس الأمّة آنذاك مبارك الدويلة، أن الوضع الاجتماعي في الكويت غير مهيّأ لمشاركة المرأة في العملية الانتخابية، ولم يحن الوقت في تقديره لمثل هذه المشاركة.

وممّا لا شك فيه أنّ هذا الموقف في عنفه وتصلّبه، أثار الدهشة والاستغراب، ووصفه الكاتب الفلسطيني خالد الحروب في مقالة نشرها بصحيفة (الحياة) اللندنية، بالفضيحة، بكلّ المعايير وفي مقدّمتها معيار فقه المصلحة، وتبرز هذه الفضيحة ـ حسب قوله ـ بجلاء أكبر في حق تيار الإخوان المسلمين، الذي من المفترض فيه أن يكون الأكثر استنارة، والأغنى تجربة، على اعتبار أنّه يستفيد أيضاً من تجارب الإخوان في البلدان المختلفة. وبدوره رأى الكاتب الكويتي خليل حيدر أنّ هذا الموقف سيكون موقفاً تاريخياً يسجل ضد الحركة الإسلامية العربية، والخليجيّة منها بالذات.

وكانت النتيجة أن أسقط الإسلاميون مشروع القرار في مجلس الأمّة، بتصويت الأغلبيّة ضده في نوفمبر 1999م.

أمّا في الأردن، فقد أخذت القضية منحى آخر، إذ تحدّدت في ما

عُرف هناك بقانون الشرف، حيث تنص المادة 340 من القانون الجزائي الأردني، على حقّ أيّ رجل في الاقتصاص من زوجته أو أخته أو أي امرأة من أصوله أو فروعه، ويُعترف له بالعذر المخفّف والمحل، أي بالعقوبات المخفّفة.

وعلى هذه القضية تسلّط الاهتمام في وسائل الإعلام الغربية، وعند المنظمات النسائية وهيئات حقوق الإنسان، وظهر هذا الاهتمام واضحاً سنة 1999م، حيث اعتبرت هذه القضية من صور الظلم الواقع على المرأة في المجتمعات العربية والإسلامية، بعد تكرر حدوثها في باكستان أيضاً.

والواقع أنّ الأوساط الأردنية شهدت تجاذباً وتبايناً في المواقف تجاه هذه القضية، بين الإصرار على التمسّك بتلك المادة القانونية، وبين المطالبة بإلغائها أو تعديلها، إلى درجة دعت إلى تحريك الشارع الأردني، عن طريق حشد الناس في تظاهرات ومسيرات، شارك في بعضها أمراء من الأسرة الملكية، تأييداً للموقف المطالب بإعادة النظر في هذه القضية، ورفض مجلس النواب الأردني إلغاء تلك المادة أو تعديلها آنذاك.

وفي موقف لافت أقدمت سلطنة عُمان كأول دولة خليجية، على منح المرأة حقاً في المشاركة السياسية العامة، وذلك منذ إعلان السلطان قابوس في ديسمبر 1994م، عن حقّها في الترشيح والاختيار لعضوية مجلس الشورى الذي تأسّس سنة 1991م.

وفي قطر ناقشت المحاكم الشرعيّة في مايو 2000م، مشروع قانون الأحوال الشخصية، وهو الأول من نوعه في دولة قطر، وأُطلق بعد

تشكيل المجلس الأعلى عام 1998، على أن يتم العمل به لفترة تجريبية تستمر سنة، لغرض تقويمه وسدّ النواقص والثغرات التي يمكن أن تظهر في حالات التطبيق، وهو القانون الذي استغرق العمل فيه ثلاث سنوات، واعتمد فيه على المذهب الحنبلي كقاعدة مرجعيّة، باعتباره المذهب السائد في البلاد.

وفي خطوة أخرى أقدمت قطر في مارس 1999م على إشراك المرأة في الانتخابات البلدية، بعد صدور قانون المجلس البلدي سنة 1998م.

في السعودية، وقبل أن يصبح ملكاً، أطلق الأمير عبد الله بن عبد العزيز في مايو 1999م، دعوة هي الأولى من نوعها في الخطاب السياسي الرسمي آنذاك، أكّد فيها على أهميّة دور المرأة وتطويره؛ حيث قال في خطاب ألقاه بالمنطقة الشرقية: «لن نسمح لكائن من كان أن يقلّل من شأنها ـ أي المرأة ـ أو يهمّش دورها الفاعل في خدمة دينها وبلادها».

وقد استقبلت الأوساط السعودية هذه الدعوة بتفسيرات وتأويلات شديدة التباين، بين مؤيّد لها ومتحفّظ منها، وصلت إلى حد استدعت أن يصدر تصحيح حكومي، للتأكيد على أن خطاب الأمير عبد الله «ارتكز على ضوابط شرعيّة لا تحتمل التأويل فهي تفسّر نفسها، أما جنوح البعض ولجوؤهم إلى تفسيرات لا تمتّ إلى الخطاب بصلة، سواء الدعوة إلى تحرير المرأة أم غيرها، فهذه ينظر إليها على أنها تجاوزات واجتهادات فردية».

وفي أكتوبر 1999م، أعلن رئيس مجلس الشورى السعودي آنذاك الشيخ عبد الله بن جبير، السماح للنساء بحضور جلسات المجلس والاستماع إلى مناقشاته، وفق ضوابط شرعية. وفي أواخر سنة 2000م

عُيِّنت الدكتورة ثريا عبيد كأول امرأة سعودية في منصب مديرة تنفيذية لصندوق الأمم المتحدة للسكان، خلفاً للباكستانية الدكتورة نفيسة صادق، وهو أعلى منصب تصل إليه امرأة سعودية.

أمّا في النطاق العربي العام، فقد صدرت توصية مهمة حول المرأة، وردت في البيان الختامي لمؤتمر البرلمانيين العرب الذي عقد ببيروت في ديسمبر 1999م، جاء فيها: وفي ما يخص مشاركة المرأة في الحياة السياسية في الوطن العربي، توصي الهيئة بما يلي:

أ ـ اعتبار العام 2000م، عاماً للمرأة العربية، تقدّم خلاله كلّ المبادرات الممكنة للنهوض بالمرأة العربية، وتمكينها من التمتّع بكامل حقوقها، وفقاً للدساتير والمواثيق والمعاهدات الدولية، واعتبار الأول من فبراير من كلّ عام يوماً للمرأة العربية.

ب ـ العمل على تسهيل مشاركة المرأة في الحياة العامة للدول العربية، بما يضمن منحها حقوق المواطنة الكاملة.

ج ـ حثّ المجالس العربية التي تساهم فيها المرأة على إشراك النساء في أنشطتها الخارجية، والعمل على إنشاء لجنة خاصة في الاتحاد البرلماني العربي تعنى بشؤون المرأة والقضايا المتعلّقة بتحسين أوضاعها.

وفي شهر ديسمبر 1999م أيضاً، عقدت المحكمة العربية الدائمة لمناهضة العنف ضد النساء اجتماعاً في بيروت، ناقشت فيه قوانين الأحوال الشخصية المطبقة في البلدان العربية، وانتقدتها بشدّة لعدم ضمانها ـ على حدّ زعمها ـ الحدّ الأدنى من حقوق المرأة الإنسانية، واعتبرت بعض النساء أنّ تلك القوانين تؤسّس لعلاقات غير متكافئة

داخل الأسرة، وتُشرْعِنْ أشكال العنف والقمع الممارس ضد النساء في علاقاتهن العائلية، وكشفت عن وجود فجوة عميقة بين معظم القوانين الأسريّة المعمول بها، والواقع الاقتصادي والسياسي، حيث باتت تشكّل عقبة أساسية أمام مساهمة المرأة في التنمية الاجتماعية.

وفي خطوة جديدة وغير معهودة، عقد بالقاهرة في نوفمبر 2000م، مؤتمر القمة الأول للمرأة العربية، نظّمته الجامعة العربية والمجلس القومي للمرأة المصرية، تحت شعار «تحديات الحاضر وآفاق المستقبل».

أما في النطاق الإسلامي غير العربي، فهناك ثلاثة اتّجاهات أساسية في طبيعة تطوّر منظورات الرؤية للمرأة وأنماط التعامل معها، في ثلاث دول هي: تركيا وأفغانستان وإيران.

فتركيا توصف في الدراسات الغربية بأنّها أول بلد إسلامي سعى إلى تحرير المرأة منذ صدور القانون المدني سنة 1926م، في عهد «الجمهورية الكمالية» وفق النموذج المطابق تماماً للنموذج الغربي، بقصد القطيعة مع الأفكار والمجتمعات الإسلامية، والتماهي والاندماج مع الأفكار والمجتمعات الأوروبية.

وعلى أساس هذا التصوّر، تحدّدت السياسات والبرامج والتشريعات التي تعمل على تكييف أوضاع المرأة هناك، لكنها اصطدمت بواقع يتشبّث بهويته الإسلامية ويظهر ممانعة، وهي الأزمة التي لم تتغلّب عليها تركيا العلمانية منذ ذلك التاريخ إلى هذا اليوم، فما زال هناك صراع يمكن وصفه بتفجّر ديناميّات الهويّات المتصادمة، وتحديداً بين الهويّة الإسلاميّة والهويّة الغربيّة.

وحسب بعض التقييمات الغربية، أن العيب الأساسي في الإصلاحات التركية لأوضاع المرأة يكمن في «طابعها الإرادوي والفوقي، أو اليعقوبي كما يقول الفرنسيون، فقد كانت سابقة بالإجمال لمستوى تطوّر المجتمع، وبدت بالتالي وكأنها مُسقطة من الخارج عن طريق محاكاة النموذج الغربي، وفضلاً عن ذلك فقد كانت إصلاحات مدنيّة أكثر منها ريفية، وإلى اليوم لا تزال غير مطبقة عملياً في الأرياف الأناضولية، حيث لم يسجل تطور المرأة تقدماً مرموقاً»[1].

وأكثر موقف يتجلّى فيه اصطدام الهويتين الغربية والإسلامية، وبشكل دائم ومستمر في المجتمع التركي، هو الموقف من الحجاب، الذي حاول أتاتورك تمزيقه، ووقف مرة خطيباً بين الناس وقال: «لقد أحرزت نصراً مبيناً على التقليد والأعداء، يرجع نصف الفضل فيه للجند، والنصف الآخر لتمزيق الحجاب»[2]، وإلى اليوم وهذا الاصطدام ما زال يتجدد وبتراكمات أشد من السابق.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الموقف الذي أظهر إلى العالم مدى الحساسيّة المفرطة عند السياسيين الأتراك من ظاهرة الحجاب، هو ما حصل مع السيدة مروة قاوقجي حين شاركت في الانتخابات النيابية مرشحة عن حزب (الفضيلة)، بالدائرة الأولى لمدينة اسطنبول في أبريل 1999م، وحصلت على أعلى نسبة أصوات في دائرتها الانتخابية، وتفجر

---

(1) جورج طرابيشي، مراجعة لكتاب: النساء والإسلام، لجان بيير دومينيك، باريس: مركز الدراسات العليا حول أفريقيا وآسيا الحديثتين، 2000م، صحيفة (الحياة)، بيروت، العدد 13724، الأحد 8 أكتوبر 2000م.

(2) محمد كامل الخطيب، قضية المرأة، دمشق: مطبوعات وزارة الثقافة، ج1، 1999م، ص407.

الموقف وتحوّل إلى أزمة سياسية عندما حضرت محجّبة إلى مقر البرلمان في أنقرة، وجلست على مقعدها، ووقعت الأوراق القانونية الخاصة بعضويتها كنائبة عن دائرتها في اسطنبول. فقد أثار حضورها بهذا الزيّ حفيظة نواب اليسار والعلمانيين المتشدّدين، الذين اعترضوا على أول امرأة ملتزمة بالحجاب تدخل البرلمان التركي، وهذا ما دفع رئيس الوزراء آنذاك بولند أجاويد إلى ارتقاء المنصة، قائلاً: إن البرلمان ليس هو المكان الذي يجرؤ فيه أحد على تحدّي النظام والدولة.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فقد تواصلت وامتدت الاحتجاجات والانقسامات إلى الصحافة والشارع، واستمرت إلى يوم افتتاح الدورة الحادية والعشرين للبرلمان في مايو 1999م، وبحضور الرئيس في ذلك الوقت سليمان ديميريل، حيث اصطفت أمام البرلمان مجموعة من النساء الغاضبات، وهن يردّدن شعارات تنتقد الحجاب.

ومن ثم قام وزراء حكومة أجاويد، بتوقيع عريضة رفعوها إلى ديميريل، طالبوا فيها بحرمان النائبة قاوقجي من جنسيتها التركية؛ لأنّها لم تعترف بحمل الجنسية الأميركية حين تقدمت باستمارة الترشيح، فقد اعتبروا ذلك تضليلاً يستوجب حرمانها من جنسيتها الأولى وتهجيرها من وطنها، وتصاعدت حدة الموقف، حتى بدا وكأن خطراً عظيماً يهدّد الأمن القومي ومستقبل البلاد، إلى أن انتهت القضية بشكل بائس وظالم، بسحب الجنسية التركية من السيدة قاوقجي، وحجبها بالتالي عن موقعها في البرلمان. غير أنّ الأزمة لم تنته بهذا الإجراء، لا بل عمّقت التوتّرات وكرّست الانقسامات الحادة، في بنية المجتمع التركي التائه في البحث عن هويته.

أما أفغانستان، فقدمت صورة مغايرة تماماً في نمط تطوّر أوضاع المرأة، بعد وصول حركة طالبان إلى العاصمة كابول سنة 1996م، وُصِفت بأنها أسوأ صورة مشوّهة عن المرأة في العالم الإسلامي. فقد اعتبرت حوليّة «أمتي في العالم» لسنة 1999م، في القسم الخاص حول «حالة المرأة في العالم الإسلامي» بأن من «بين كلّ النُظُم السياسية والاجتماعية المعاصرة في العالم الإسلامي خاصة، والعالم أجمع بصفة عامة، تقف الحالة الأفغانية عند مشارف القرن الحادي والعشرين فريدة بلا منافس في موقفها من المرأة، وتكمن خطورة هذه الحالة في أمرين: أولهما تبنّي موقف عزل وتهميش النساء كسياسة رسميّة معلنة، ثانيهما ارتكاز تلك السياسة على قراءة متشدّدة للدين الإسلامي بدءاً من التفسيرات والتخريجات الفقهيّة، إلى عدم اعتبار المقاصد وشروط تطبيق الأحكام وفقه الواقع»[1].

ولا مناص من القول إنّ الرؤية التي عبّرت عنها جماعة طالبان إلى المرأة هي أقرب إلى عصور التخلف والتراجع، ومن الصعب تخيّلها في هذا العصر، فقد حجبت عنها حقوقها الأساسية في التعليم، وقامت بإغلاق المدارس الخاصة بها، ومنعتها من العمل الوظيفي، وفرضت عليها نظاماً سلوكياً صارماً يعكّر حياتها ويسلب منها متعة العيش، وأجبرتها على التقيّد بزي خاص وألوان خاصة في اللباس، ولم تسمح لها بمغادرة المنزل إلّا برفقة أحد محارمها، ومنعتها حتى من الصلاة في المساجد، أو تلقّي العلاج على أيدي أطباء ذكور.. إلى غير ذلك.

---

(1) أنظر تقرير: (أمتي في العالم) حولية قضايا العالم الإسلامي. 1419 ـ 1420هـ / 1999م. القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ص222.

ولا بدّ من القول إنّ هذه الحالة جوبهت بنقد شديد من جهات عديدة ومختلفة عربية وإسلامية، ومن هيئات ومنظمات دولية، مثل اليونيسيف، ومنظمة الصحة العالمية، وهيئات حقوق الإنسان، كونها تمثل أسوأ حالة وصلت إليها المرأة في العالم الإسلامي.

والنموذج الثالث المختلف، هو الذي قدّمته إيران بعد التحول الإسلامي سنة 1979م. فقد ارتبط هذا التحوّل حدوثاً وبقاء بدور رئيسي للمرأة، التي استطاعت أن تسجّل حضوراً بارزاً ومشاركة فعالة، استوقف اهتمام الباحثين والمراقبين، الذين اعتبروا هذا الحضور الفاعل والواسع من الملامح الأساسية البارزة للتجربة الإسلامية في إيران، ومن مميزات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والإعلامية هناك. وبحسب تقييم حولية (أمتي في العالم) فإن هذه التجربة قدّمت «نموذجاً فذاً وغير مسبوق لفاعلية ودينامية النساء ومشاركتهن في كلّ مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في مجتمع إسلامي، ويرجع وجه الفرادة في هذا النموذج إلى عاملين: أولهما انتماء إيران إلى مجتمعات الشرق الأوسط التي تعاني فيها المرأة من ميراث ثقيل من الأعراف والتقاليد والأوضاع القائمة على استضعاف النساء وتهميشهن، وثانيهما كونها تنبع من مرجعيّة إسلامية واضحة، وتلتزم بقوة بالمعايير الإسلامية مما يطيح بالادعاءات التي طالما ربطت بين الإسلام واستضعاف النساء وتهميشهن من خلال تقديم بديل حي معاش لتلك الصورة»[1].

ويمكن اعتبار هذه التجربة، هي الأهم من بين التجارب الأخرى في

---

(1) أنظر تقرير: (أمتي في العالم) حولية قضايا العالم الإسلامي، ص251.

النموذج الذي قدّمته عن المرأة، ومستوى مشاركتها في الحياة العامة، ومن جهة إمكانية اختباره وتوصيفه وتحليله والقياس عليه بطرائق ومنهجيّات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

كما أن هذه الحالة أعطت تقييماً مغايراً لطبيعة تكوينات الفهم المتشكّل حول التصوّر الإسلامي للمرأة، حيث برهنت أن الحجاب ليس مُعوِّقاً أو مانعاً أو معطلاً لتقدّمها ونجاحها في ميادين العلم والعمل، والمشاركة في الحياة العامة.

ومن جهة أخرى، كشفت هذه الحالة عن إمكانات المرجعيّة الإسلامية والاجتهاد التشريعيّ والفقهيّ في انطلاقة المرأة وتقدمها، وتأمين الحياة الكريمة لها، وإشراكها في تركيبة النظام السياسي. فالمرأة في إيران لها تمثيل مستمر في مجلس الشورى، ووصلت إلى هيئته الرئاسية في دورة انتخابات سنة 2000م، وتبوّأت منصب نائب الرئيس في عدد من اللجان البرلمانية، كاللجنة الثقافية ولجنة الصحة والعلاج الطبي، وشغلت منصب مساعد رئيس الجمهورية لشؤون المرأة، وتوجد في مؤسّسة تشخيص مصلحة النظام التي تنظر في السياسات العامة لجنة خاصة للنساء، كما توجد في كلّ الوزارات مستشارة خاصة لشؤون المرأة، وهناك يوم للمرأة يقام سنوياً في ذكرى مولد السيدة فاطمة الزهراء (ع)، الذي يصادف العشرين من جمادى الثانية.

ـ 3 ـ

التفكير الديني.. ودعوات التجديد

بقراءة ما تقدّم من حقائق ووضعيات، يتكشّف بشكل جليّ أن قضايا المرأة كانت مقبلة على مزيد من التحوّلات والتغيّرات في النطاقات المرتبطة بالواقع الخارجي، وفي النطاقات المرتبطة بالواقع الذهني، الأمر الذي كان يتطلب تفهّم هذا الواقع المتغيّر، وتكوين المعرفة به، وبمساراته وهواجسه، والعناصر المؤثّرة فيه، والإحاطة بجوانبه وأبعاده وخلفياته، خصوصاً على مستوى الفكر الديني الذي كان بحاجة إلى تجديد رؤيته للمرأة، حتى لا يفقد قدرته في التأثير عليها، ويترك أثره السلبي على علاقتها بالإطار المرجعي الديني.

وبصورة أكثر وضوحاً، نقول إن المرأة اليوم أصبحت أكثر وعياً بذاتها، وبنظرتها لمستقبلها، وبدأت تبحث لنفسها عن فرص التقدم في المجالات العامة، ولم تعد تقنع بتلك الأدوار التقليدية والضيّقة والمحدودة، أو بتلك الوصاية الشديدة والشاملة عليها من الرجل، بعدما أصبحت أكثر تعليماً وتدريباً وخبرة وثقافة، وبعدما تقلّصت تلك المسافات المتباعدة التي كانت تفصل بينهما، وكان هو يحتكر لنفسه

فرص التقدّم ويحجبها عنها. كما أنّ المرأة باتت أكثر وعياً وإدراكاً بمفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، وهي المفاهيم التي جعلتها تصطدم بتقاليد اجتماعية، ودفعتها إلى نقد موروثات قديمة، كما جعلت من الصعوبة عليها الانسجام مع بيئات لا تقدّر لها طموحاتها، أو تعترف لها بكفاءاتها.

ومنشأ الإشكالية هنا أنّه منذ ظهور الدولة العربية القطرية في النصف الثاني من القرن العشرين، أخذت أوضاع المرأة تتطوّر وتتحرّك بعيداً عن القاعدة الفكرية الإسلامية، نتيجة تخلّي هذه الدولة عن الشريعة الإسلاميّة بوصفها قاعدة مرجعيّة ودستوريّة وقانونيّة شاملة للمجتمع والسلطة والدولة؛ لذلك كانت الأرضيّات والمناخات العامة التي فرضتها هذه الدولة تقطع العلاقة بين المرأة والدين، وتجعلها في حالة اغتراب عن الفكر الديني، وأكثر قرباً وانسجاماً مع المنظومة الفكرية الغربية التي كانت تتباهى بشعار تحرير المرأة، والدفاع عن حقوقها وحريّاتها وتقدّمها.

وفي ظلّ هذه الوضعيّات، وجد الفكر الديني نفسه في موقف الدفاع عن الذات، والحفاظ على الهوية، وأنه لا يستطيع وبشكل متكافئ مقاومة الواقع المتغرّب المفروض على المجتمع، ولا يمتلك القدرة الكافية على التأثير أو إظهار الفعل المؤثّر ثقافياً واجتماعياً وعلى نطاق واسع وكبير، لهذا فإن الرؤية التي تشكّلت في الفكر الديني حول المرأة كانت متأثّرة بتلك الوضعيّات والمناخات، المحرّضة على الانكماش والانغلاق، والباعثة على الممانعة والمقاومة، بحيث جعلت من هذه الرؤية شديدة التمسّك بالتقاليد والموروثات والدفاع عنها، وإظهار

المخاوف والهواجس القلقة تجاه المحاولات التي تقترب من تجديد الرؤية، والداعية لإصلاح أوضاع المرأة، حتى لو جاءت هذه المحاولات من داخل الفكر الديني. وهذا التشدّد في تحكيم قاعدة سدّ الذرائع، وقاعدة الاحتياط، واعتبار ما يجب على الفقيه بيانه، كما يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين بمقتضى أدلة حجيّة الفتوى، هو الأحكام الإلزاميّة فقط من دون الأحكام الترخيصيّة، وهذا الرأي ناقشه الشيخ شمس الدين معترضاً عليه بقوله: «لا نعرف له وجهاً بعد ملاحظة ما دلّ على وجوب بيان أحكام الله تعالى، والأحكام الترخيصية كالإلزامية مما يتوقّف عليه انتظام حياة الناس، واستقامتها على جادة الشرع»[1].

وقد تغيّرت هذه السياقات التي تأثّر بها الفكر الديني، واختلفت مساراتها واتّجاهاتها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، بعد نهوض الحالة الإسلامية وتصاعدها، والتي ساهمت في تحريك التصوّرات الذهنية عن المرأة في التفكير الديني، وحرّضت على تجدّدات فكرية، ودفعت بالمرأة نحو التصدّي لمسؤولياتها الاجتماعية والدَعَوية والإصلاحية، وهيّأت الأرضيات لإمكانية تجديد التفكير الديني حولها، والعمل على إصلاح أوضاعها بما يستجيب لآمالها، ويحقق لها كرامتها. وأصبح من الممكن تناول قضايا المرأة بنوع من الجرأة والنقد، واختراق حواجز الصمت، والخروج على المناخات الضاغطة، ومواجهة الذات بعقل نقديّ، وتفكيك النظام السلوكي القديم المقيّد لطموحات المرأة،

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مسائل حرجة في فقه المرأة، كتاب الستر والنظر، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ج1، 1994م، ص220.

والمعوّق لتقدّمها، والمعطّل لطاقاتها، وذلك على أساس الانسجام والتكيّف مع القاعدة الفكرية الإسلامية، التي بإمكان المرأة أن تستند إليها، وتحاجج بها، وتنطلق منها في الدفاع عن حقوقها وكرامتها، وفي بناء مستقبلها وتقدمها.

وفي هذا السياق تزايدت الدعوات المطالبة بتجديد النظر في قضايا المرأة، وتصاعدت من داخل منظومات التفكير الديني، بتبنّي اجتهادات تحكم معايير العدالة والحرية والكرامة.

ولعل الشيخ محمد الغزالي كان من أكثر المصلحين المعاصرين تعبيراً عن المنحى النقديّ في النظر إلى هذه القضايا حيث كانت له آراء ووجهات نظر اتصفت بالجرأة والتنوير والوضوح، وبالشكل الذي ألّب عليه بعض الأوساط الدينية المتعارضة مع نهجه الإصلاحي ورؤيته التنويرية، كما أوضح ذلك بنفسه حين قال: «لقد أدهشني أن نفراً من المتديّنين يتناولونني بأقسى مما يتناولني به الصهاينة والصليبيون»[1]. وعن رؤيته لموقف هؤلاء يقول «هناك حراس للخطأ يرتفع عويلهم إلى عنان السماء، عندما يُنتقد هذا الخطأ، وقد كنت أول أمري قليل الاكتراث بهذا العويل، بيد أني وجدته يتحوّل على مرّ الأيام إلى ضغينة على المصلحين، واستباحة لأعراضهم، لا يمكن السكوت عليها؛ لأن الدين نفسه سوف يضارّ من هذا السكوت، وسوف تتحوّل حقائقه إلى أباطيل»[2].

---

(1) الشيخ محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، القاهرة: دار الشروق، 1996م، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص18.

ومن الممكن اعتبار كتاب الشيخ الغزالي «**قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**»، أحد أهم المؤلفات النقدية في حقل التفكير الديني، وأكثر جرأة من كتاب قاسم أمين «**تحرير المرأة**» الذي اكتسب شهرة واسعة في عصره. كما يمكن القول إن الكتاب المذكور يحتوي على ثورة إصلاحية تستنهض الفكر الديني في مجال المرأة، وتنفض عنه الرواسب الجامدة، والموروثات الجاهلة، والتقاليد الراكدة، والمذاهب الوافدة.

والمفارقة اللاّفتة في الكتاب هي دفاع الشيخ الغزالي عن قاسم أمين، الذي تعرّض لنقد شديد من أوساط إسلامية واسعة في عصره وما بعد عصره، فقد وصفه بأنّه أحد الذين كان لهم دور في الدفاع عن الإسلام، ومواجهة الغزو الثقافي الفرنسي، الذي اشتدّ في عصره، وكان محوره الأساسي هو المرأة في الشريعة الإسلامية، حيث خاض مبارزة الدفاع عنها مع الخصم الفرنسي دوق داركور، بعد صدور كتابه «**مصر والمصريون**» سنة 1893م، والذي تناول فيه حياة المجتمع المصري أيام الحكم المملوكي والتركي. وهنا يتساءل الشيخ الغزالي: ماذا فعل قاسم أمين ليدافع عن دينه وأمته؟ ويجيب بقوله: لقد سارع إلى تأليف كتاب بالفرنسية فنّد فيه أقوال خصمه، وشرح حقوق المرأة في الإسلام، وما كفله الدين لها من كرامة مادية وأدبية، ووازن بين حجاب السترة والاحتشام عندنا، وبين تهتّك المدنية الحديثة ودعوات الانحلال فيها.

ويضيف إن ما فعله أمين، كان محكوماً بأمرين، أولهما الدفاع عن الإسلام المفهوم من مصدريه الرئيسيين، والآخر الاعتذار عن تخلّف المرأة بسبب التقاليد الغريبة عن التوجيه الإلهيّ.

ومناسبة هذا الكلام، جاءت في سياق حادثة تعرض إليها الشيخ الغزالي، وهو يتحدث في أحد الأندية عن حقوق المرأة المسلمة، فاعتبر أنّ لها حقّ الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتدريس هدايات الإسلام، ومجادلة الملحدين.. فإذا بشخص يقول لصاحبه، والكلام للشيخ الغزالي، كنا نظن هذا المحاضر رجلاً صالحاً فتبيّن أنه ألعن من قاسم أمين[1].

مع ذلك لم يتعرّض الشيخ الغزالي لمؤلّفات وكتابات قاسم أمين الأخرى، وبالذات «**تحرير المرأة**» و«**المرأة الجديدة**»، وهما الكتابان اللذان تركّز حولهما الجدل والاحتجاج، وكأنه بذلك لم يرد أن يظهر جوانب النقد والاختلاف معه، بعد الدفاع والمنافحة عنه.

ويشكّل المنحى النقدي الطابع العام لكتاب «**قضايا المرأة**»، فهو كتاب نقدي، ويصنّف في مجال النقد الديني المعاصر، وفي هذا النطاق تتحدّد مهمته، وتبرز ميزته، وتتأكّد قيمته، ونادراً ما تصدر مثل هذه الكتابات النقدية في المجال الديني، ومن أشخاص ينتمون إلى المؤسسة الدينية، ولا يتنكّرون لها، ويعلنون الخروج عليها.

ومن جوانب هذا النقد ـ يقول الغزالي في سياق حديثه عن واقع حال المرأة في مجتمعاتنا الراهنة ـ أن «مع اضمحلال الفكر الديني في الأعصار المتأخّرة، هبط المستوى الإنساني للمرأة هبوطاً مخجلاً في ميدان العلم والأدب، وعادت الجاهلية الأولى تنشر مآثرها ونزعاتها»[2]. وفي مكان آخر يقول، في نص مهم للغاية: «المرأة عندنا ليس لها دور

---

(1) الشيخ محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص93.

ثقافي ولا سياسي، لا دخل لها في برامج التربية، ولا نُظُم المجتمع، لا مكان لها في صحون المساجد، ولا ميادين الجهاد، ذكر اسمها عيب، ورؤية وجهها حرام، وصوتها عورة، وظيفتها الأولى والأخيرة إعداد الطعام والفراش. . والحقّ أن قضايا المرأة تكتنفها أزمات عقليّة وخلقيّة واجتماعية واقتصادية، والأمر يحتاج إلى مراجعة ذكية لنصوص وردت، وفتاوى وُرِثَت، وعادات سيئة تترك طابعها على أعمال الناس، لا بدّ من دراسة متأنية لما نشكو منه، ودراسة تفرّق بين الوحي وما اندسّ فيه، وبين ما يجب محوه أو إثباته من أحوال الأمّة. . »[1].

وفي إطار نقده للذهنيات الدينية، وهو أكثر من يفهمها، ويقدم المعرفة عنها، لطبيعة انتمائه إلى المؤسسة الدينية، واحتكاكه الطويل بالبيئات الدينية على اختلاف تنوّعها وتعددها، يقول الغزالي: «في هذا العصر يوجد فتيان وشيوخ لهم أدمغة مظلمة متحجّرة، يقولون رأينا وحده! ولا حياة لرأي آخر ولا مكان له، إنهم طراز جديد من الخوارج القدماء»[2]. ويعتبر أن «الثغرة التي ينفذ منها أعداء الإسلام إلى بيئتنا ونحن نقاوم الغزو الثقافي، هي موقف بعض الشيوخ من قضايا المرأة، فهم يقفون أحجاراً صلبة أمام كل الحقوق التي قررها لها الإسلام، يريدون تعطيلها أو تشويهها، وقد عاصرت أياماً أنكر فيها الأزهر تعليم المرأة في الجامعة، كما علمت على وجه اليقين أن أفواجاً من الأعراب ذهبت إلى الرياض تستنكر فتح مدارس لتعليم البنات»[3]. ويرى «في

(1) الشيخ محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة، ص33 ـ 176.
(2) المصدر نفسه، ص8.
(3) المصدر نفسه، ص36.

تراثنا الفقهيّ على نفاسته، أحكام استقاها الفقهاء من أفواه الناس، لا تستند إلى أصل من كتاب أو سنّة، ولا إلى دليل ثانوي يعتمد على الكتاب والسنة»[1]، وختم كلاماً له في مكان آخر بالقول: «إن هؤلاء المتفيهقين تعرفهم عصور الاضمحلال العقليّ، ولا يمكن أن يظهروا في مجتمع ناضج أو سلف صالح»[2].

وفي كتابه: «**تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**»، انتقد الشيخ الغزالي البيئات الدينية بقوله: «إن البيئات المتديِّنة في أرجاء شتّى من العالم الإسلامي تتسم بالقصور والجمود، وتشدّها إلى التراب طبائع معتلة، والجو الذي تحيا فيه يخالف مخالفة تامة جو القرآن الكريم المليء بالصحو والضوء والتألق والانطلاق»[3].

ولتجاوز هذه الذهنيات الجامدة والمتحجرة، دعا إلى نهضة نسائية رشيدة، بقوله: «أمتنا بحاجة إلى نهضة نسائية رشيدة، لِمَ؟ لأن هناك بعض المتدينين لا يعقلون قضايا المرأة، أو ينظرون فيها بحماقة وقلة فقه، ولو وكّل الأمر إليهم لحبسوا النساء في البيوت، فلا عبادة لهم ولا علم ولا عقل ولا فكر ولا نشاط ولا شيء، هذا النوع من المتديّنين الجهلة ينبغي أن يحرم من الكلام باسم الله»[4].

ولا شك في أن هذه جرأة نادرة، وغير معهودة؛ حيث يصعب على

(1) الشيخ محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة، ص70.

(2) المصدر نفسه، ص96.

(3) الشيخ محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، القاهرة: دار الشروق، 1996م، ص46.

(4) قطب عبد الحميد، خطب الشيخ الغزالي في شؤون الدين والحياة، القاهرة: دار الاعتصام، 1988م، ج4، ص159.

الكثيرين، ومن الوسط الديني بوجه خاص، الإشهار بمثل هذا الكلام، وهذا الوضوح في النقد، وقيمته أنه جاء من الشيخ الغزالي، الذي لا يشك أحد في غيرته على دينه وأمّته.

ومن المفيد القول إنّ الشيخ محمد مهدي شمس الدين يتعاضد مع هذا المنحى، حيث كانت له نظرات مهمة وتنويرية، تحدث عنها في كتابه «**مسائل حرجة في فقه المرأة**»، ودعا إلى تأسيسات فقهيّة جديدة لقضايا المرأة تعيد لشخصيتها الاعتبار، وتفتح أمامها إمكانات المشاركة العامة، وتوازن بين دورها ودور الرجل في الحياة الخاصة والعامة.

وفي هذا المنحى أيضاً، دعا الشيخ يوسف القرضاوي إلى عصر جديد للمرأة المسلمة في كتابه «**مسلمة الغد**»، إذ يقول: «نحن نريد هذا العصر أن ينتهي، نريد أن نبدأ عصراً جديداً، ونفتح صفحة جديدة للمرأة المسلمة، نريد أن تعود نهضة إسلامية حقيقية تقف على أرض صلبة من تعاليم الإسلام، التعاليم الحقيقية كما جاء بها كتاب الله وسنّة رسوله «ص». . هذا ما أريده من مسلمة الغد، أريدها مسلمة، عارفة بدينها وبحياتها، مؤدّية لواجبها نحو ربها، ولواجبها نحو زوجها وأولادها، ولواجبها نحو مجتمعها ودينها وأمتها الإسلامية، نريدها أن تقود نهضة إسلامية حقيقية»[1].

ومن جهته، يرى الدكتور حسن الترابي «أننا بحاجة لثورة إصلاحية لواقع المرأة في مجتمع المسلمين، وإن هذه الثورة على الأوضاع النسوية التقليدية آتية لا محالة، والتعجل في الإصلاح الإسلامي قبل أن ينفلت

---

(1) الشيخ يوسف القرضاوي، مسلمة الغد، القاهرة: دار الوفاء، 1992م، ص29 ـ 32.

الأمر، وتتفاقم الاتّجاهات الجاهلية الحديثة، وليحذر الإسلاميون من أن يوقعهم الفزع من الغزو الحضاري الغربي، والتفسّخ الجنسي المقتحم، في خطأ المحاولة لحفظ القديم وترميمه، بحسبانه أخفّ شرّاً وضرراً؛ لأن المحافظة جهد يائس لا يجدي، والأوفق بالإسلاميين أن يقودوا هم النهضة بالمرأة من وحل الأوضاع التقليدية، لئلّا يتركوا المجتمع نهباً لكلّ داعية غربي يضلّ به عن سواء السبيل، مستظهراً بتبرّم الناس من جنوح أوضاع المرأة، وباتّجاهات الحياة الحديثة»[1].

---

(1) الدكتور حسن الترابي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس، 1419هـ / 1999م، ص298.

- 4 -

التفكير الديني.. وأنماط الاستجابة

لا بدّ من القول أولاً إن أنماط الاستجابة للوضعيات والتصوّرات المتغيّرة والنقدية في مجال المرأة، على مستوى التفكير الديني، جاءت مختلفة ومتباينة، ومتأثّرة بحسب طبيعة الفهم والتقدير الفكري والأخلاقي لتلك الوضعيّات والتصوّرات، وبمستوى المعارف والخبرات الفكريّة والمعرفيّة، ودرجات الانفتاح والتواصل، وأيضاً بحسب طبيعة البيئات والمجتمعات.

ومن أنماط الاستجابة، مثلاً، موقف الشيخ عبد المجيد الزنداني في اليمن، الذي اعترض بشدّة على قرار تعيين امرأة في منصب وكيلة لوزارة الإعلام، واعتبره مخالفاً للدستور. ففي مقابلة معه نشرتها صحيفة (صوت الإيمان) اليمنية، في أبريل 1997م، قال: «واضح أننا بدأنا نمارس عكس الدستور، وبدأنا نخرقه، فكيف يتمّ تعيين امرأة في هذا المنصب؟، ولو أن زوجها موظف عندها فمن هو القائم على الثاني؟، ستكون قائمة عليه في العمل، وهو قائم عليها في المنزل، وهذا لا يجوز، فالقوامة تحتاج إلى قوة وتفرّغ وعلم وخبرة، والله جعل المرأة

عاطفية لم يعطها قوة الشخصية، والعاطفة لا تصلح للقيادة.. وأن الحمل والولادة والرضاعة، أمور كلّها لا تجعل المرأة في وضع يؤهّلها لتحمّل المسؤوليات القيادية.. والولاية العامة ليست للمرأة لا في البيت، ولا في الدولة، فهذه الولاية فيها صراع ومعارك سياسية»؛ ولهذا رفض دخول المرأة اليمنية مجلس النواب إلى جانب الرجال، واقترح بدلاً عن ذلك تشكيل مجلس شورى خاص بها لممارسة حقوقها من خلاله.

وثمة نمط آخر من الاستجابة، فخالف لموقف الشيخ الزنداني، أقدم عليه حزب التجمع اليمني للإصلاح في مؤتمره الثاني، المنعقد في أكتوبر 1998م، حيث فتح المجال أمام المرأة لتتبوّأ مناصب قيادية لأول مرة في تاريخ التجمع، ويومها فازت سبع نساء بعضوية مجلس الشورى، الذي يرأسه الشيخ الزنداني نفسه. وقيل في وقتها إن هذا التطور، جاء نتيجة تزايد حضور جيل الشباب المتعلّم والمتنور داخل صفوف التجمع، ووصفه المراقبون بأنه يشير إلى بداية مرحلة جديدة من الانفتاح السياسي والاجتماعي، وهناك من اعتبر أن تجمع الإصلاح بهذه الخطوة أحدث تحوّلاً سياسياً مهمّاً في موقف الإسلاميين من مشاركة المرأة في الحياة السياسية باليمن.

ويتناغم مع هذا النمط من الاستجابة، ويتصل به ويعزّزه، ما أقدمت عليه جماعات إسلامية في مصر والأردن من فتح المجال أمام بروز المرأة في الحياة السياسية، وتقديمها كنموذج إسلامي للمرأة في التصدّي لقضايا الأمّة، ففي خطوة عُدّت غير مسبوقة ارتقت السيدة نوال الفاعوري إلى عضوية مجلس الشورى في حزب جبهة العمل الإسلامي بالأردن سنة 1997م، كمقدّمة للترشيح في مجلس النواب الأردني.

ولكن، مع ذلك، لم تسلم هذه الخطوة من إشكاليات وحساسيات، فقد كشفت السيدة الفاعوري عن مضايقات تعرّضت إليها، وحسب قولها: «ليس سراً أنني أعاني من مضايقات قيادة الحزب منذ نجاحي في مجلس الشورى، ويخشى البعض من منافستي لهم، إن حالفني الحظ وتمكّنت من الوصول إلى موقع اتخاذ القرار في مجلس النواب الأردني»[1].

وفي مصر، رشّحت جماعة الإخوان المسلمين، ولأول مرة في تاريخها امرأة للانتخابات النيابية التي جرت في نوفمبر 2000م، هي السيدة جيهان الحلفاوي. وفي وقتها اعتبر السيد علي عبد الفتاح أن هذه الخطوة قد استندت إلى أبحاث ودراسات قامت بها الجماعة، وانتهت إلى أن التيار الإسلامي وجد من الضرورة أن تلعب المرأة دوراً في الحياة السياسية لمصلحة الوطن.. وأن تصبح مرشحة الإخوان نموذجاً للمرأة المتدينة التي تسعى لخدمة وطنها داخل البرلمان[2].

ومن جهتها، اعتبرت السيدة الحلفاوي آنذاك، أن موقف الإخوان المسلمين يتّسق مع الشريعة الإسلامية، التي لم يرد فيها نص يمنع مشاركة المرأة في انتخابات أعضاء المجالس النيابية أو تولّي عضويتها.. وانتقدت في هذا السياق موقف الإسلاميين الكويتيين الذين اعترضوا على منح المرأة الحق في الانتخاب والترشيح للبرلمان، وعزت التناقض بين موقف إخوان مصر وإخوان الكويت إلى اختلاف الظروف الاجتماعية في كلا البلدين[3].

---

(1) صحيفة (المستقلة)، لندن، السنة الخامسة، العدد 163، 23 يونيو 1997م.
(2) صحيفة (الحياة)، بيروت، العدد 13675، الأحد 20 أغسطس 2000م.
(3) المصدر نفسه، العدد 13691، الثلاثاء 5 سبتمبر 2000م.

وفي حينها وصف المراقبون هذه الخطوة بأنها غير معهودة في تاريخ التيار الإسلامي بمصر.

ونشير هنا إلى أنّ جماعة الإخوان مهّدت لهذه الخطوة، بوثيقة فكريّة صدرت باسمها، وشرحت فيها طبيعة رؤيتها لدور المرأة في المجتمع الإسلامي، ومنزلتها في الشريعة الإسلامية، ومساواتها مع الرجل في الواجبات، واعتبار المساواة هي الأصل، وعدم انتقاص حقوقها، ومفهوم قوامة الرجل. وبعد هذه المقدّمات الشرعية، تحدّثت الوثيقة عن حق المرأة في الانتخاب، وفي عضوية المجالس النيابية، وتولّي الوظائف العامة، واعتبرت أن ليس هناك نص في الشريعة الإسلامية يمنع مشاركة المرأة في انتخاب المجالس النيابية وما ماثلها، وفي بعض الظروف ـ كما تضيف الوثيقة ـ قد تكون هذه المشاركة واجبة وضرورية، وكذا تولّي المرأة مهامّ عضوية المجالس النيابية، فليس في النصوص الشرعية ما يمنع ذلك، وناقشت في هذا الصدد بطريقة احتجاجية واعتراضية الآراء المخالفة التي ترى المرأة جاهلة وغير متمرّسة بالشؤون العامة، وما يعتريها من حالات الحيض والنفاس والحمل الذي قد يعوقها عن أداء العمل، وإشكالية التبرّج والاختلاط وسفر المرأة العضو بغير محرّم. وعن تولي المرأة الوظائف العامة فصلت الوثيقة بين الإمامة الكبرى التي تعني اليوم رئاسة الدولة، حيث رأت أن المتّفق عليه عدم جواز تولّي المرأة لها، وبين القضاء الذي اختلف الفقهاء بشأن تولّي النساء له[1].

---

(1) أنظر نص الوثيقة في مجلة قراءات سياسية، فلوريدا، السنة الرابعة، العدد الثالث، صيف 1415هـ ـ / 1994م، ص199.

أمّا في إيران، فقد ظلّ نمط الاستجابة عالياً ومتلاحقاً، واكتسب زخماً كبيراً وديناميةً متفوّقة بعد وصول السيد محمد خاتمي إلى رئاسة الجمهورية سنة 1997م، حيث شاركت المرأة بدور أساسي في الفوز الساحق الذي حصل عليه، وهذا ما جعله يلتفت إلى هذه الشريحة الواسعة والحيوية والنامية في داخل المجتمع الإيراني، وظل يتواصل معها في خطاباته الفكرية والسياسية، وفي عهده جرت لأول مرة بعد عشرين عاماً على قيام الثورة، انتخابات المجالس البلدية التي فازت فيها أعداد كبيرة من النساء، وتمكّنت من اكتساح بعض الدوائر، منها ثلاث بلديات تابعة لمحافظة همدان غربي إيران.

وعلى الرغم من هذا القدر المهم من التقدّم، إلّا أنه يمكن القول بصورة عامة أن الإسلاميين قد تأخّروا في تقديم نماذج نسائية تجسّد رؤية هذه النخب والجماعات لدور المرأة في المجتمع والدولة، والكشف عن مدى الفرص التي يمنحها التفكير الديني أمام نهضتها وتقدّمها.

كما يمكن القول إن الخطوات التي أقدم عليها الإسلاميون أو بعضهم على الأقل، كانوا مضطّرين للمبادرة إليها، نتيجة إحراجات ظلّوا يتعرّضون لها باستمرار من خصومهم، ومنها تزايد الانتقادات التي تنتقص من رؤيتهم للمرأة ودورها في المجتمع، وارتفاع صوت النساء واقتحامهن للمجالات العامة، وتزايد الاهتمام العالمي بقضايا المرأة، وتنامي الإدراك بغياب المرأة المتدينة عن المجالات السياسية وباقي النشاطات العامة الأخرى، والالتفات إلى أهميّة النساء كعنصر عددي وكمّي يتزايد باطّراد، إلى جانب عوامل أخرى ترتبط بجانب التطوّر والتقدّم الذي أحرزته المرأة في شخصيتها، ورؤية الأجيال النسائية

الجديدة لذاتها وطموحاتها وأدوارها ومستقبلها، بعد التعليم المتفوّق الذي حصلت عليه.

ويبقى من المؤكد أن قناعات الإسلاميين، أو تيار عريض منهم، قد تغيّرت أو تجدّدت حول المرأة، وازدادت هذه القناعات بضرورة أن ينهض الفكر الإسلامي بحركة إصلاحية تنويرية ورشيدة من داخله، تعيد الاعتبار إلى شخصية المرأة ودورها في الحياة العامة، وتنفض الغبار عن رؤية الدين الحقيقية لها.

خاتمة

في الخاتمة، يمكن القول إن أمام الفكر الديني خيارين في منهجيات النظر وقواعد التعامل مع قضايا المرأة، فإما أن يستمر على منهجه القديم، وخطابه الدفاعي والاحتجاجي، والاكتفاء بالحديث عن النظرة الدينية للمرأة، وربط كرامتها بالعفة دون الحقوق الناجزة، وتركيز النقد على النموذج الغربي للمرأة من خلال الاهتمام بمسائل السفور والتبرج والاختلاط. ولا شكّ في أن هذا المنهج ساد منذ مطلع القرن العشرين، حين كانت السياقات التاريخية، والأرضيّات الاجتماعية، والتكوينات الثقافية، والمؤسّسات السياسية تتحرّك في اتجاه الارتباط والاندماج بالأنساق الثقافية والأُطُر المرجعية للغرب، ابتداء من مرحلة سيطرة الاستعمار الأوروبي على المنطقة في النصف الأول من القرن العشرين، إلى ظهور الدولة العربية القُطْرية في النصف الثاني منه، وكذلك اعتماد النُظُم الدستورية، والتشريعات القانونية، والمناهج التربوية، من المصادر والمراجع الغربية، إلى تكوين النّخب والجماعات الفكريّة والسياسيّة التي تصدّت لإدارة المؤسسات والهيئات والمعاهد والجامعات الحكوميّة.

لذلك كان المبرّر تفهم الموقف الدفاعي للفكر الديني. لكن هذا الموقف لم يعد كافياً أو محمياً ومحصّناً في القرن الحادي والعشرين مع التطوّرات المذهلة في تكنولوجيا الاتصالات، وشبكات الإعلام، والبث الرقميّ عبر الأقمار الصناعية، إلى جانب ثورة المعلومات وانفجار المعرفة، وانبعاث تيار العولمة الكاسح والمخيف. وهذه التطوّرات تستدعي أن يتحوّل الفكر الديني من موقف الدفاع السلبي الذي لم يعد فعّالاً حتى في الحماية والتحصّن والصمود، إلى موقف الدفاع الإيجابي من خلال تجديد مناهج النظر وقواعد التعامل، والتركيز على قضية تعليم المرأة بأعلى مستوياته، وتدريبها لاكتساب الخبرات العالية، وهذا هو الخيار الثاني.

ولا بد من التأكيد على أن حماية المرأة ليست بالجهل أو المعرفة المحدودة، وليس بالتضييق عليها، وتحجيم طموحها، وإغلاق فرص التقدّم أمامها، وإنما حمايتها تكون بالعلم فهو طريق إلى الرشد، ومعرفة العواقب، والتبصّر في الأمور، والتفكّر في الشؤون، والتأكيد على ربط كرامة المرأة بالعفّة إلى جانب الحقوق الشرعيّة والمدنيّة والدستوريّة.

ولكي يكون الخطاب الديني مقنعاً للمرأة، عليه أن يتفهّم طموحاتها ونظرتها إلى ذاتها ومستقبلها، ويكون ضامناً لهذا المستقبل، ومستجيباً لتطلّعاتها، وكافلاً لحقوقها، وباعثاً على تقدّمها في ميادين العلم والعمل.

الفصل الخامس

دور المرأة في تجديد
رؤية الفكر الإسلامي لمسألة المرأة

ـ 1 ـ

المرأة واستعادة الدور الفكريّ

لعلّ أبرز حقيقة يمكن أن نقرّرها في مجال الحديث عن رؤية الفكر الإسلامي المعاصر لمسألة المرأة، هي أن هذه الرؤية لن تتغيّر أو تتجدّد بالصورة التي تقبل بها المرأة وتنسجم معها، ما لم تساهم هي نفسها في تغيير وتجديد هذه الرؤية على الصعيدين المعرفيّ والعمليّ.

والسؤال المطروح هو: هل تستطيع المرأة أن تدفع وتسهم في تجديد رؤية الفكر الإسلامي تجاهها؟

يفتح هذا السؤال الباب للنظر إلى مدى إسهامها الفكري والثقافي في الميادين والمجالات المتّصلة بقضاياها وشؤونها، وفيما إذا كان هذا الإسهام متقدماً ويتحرّك بوتيرة متقدمة، أو متراجعاً ويتحرّك بوتيرة متراجعة، أو متأرجحاً بين التقدّم والتراجع، فيتحرك تارة بوتيرة متقدّمة، وتارة بوتيرة متراجعة.

والذي يعنينا في هذا الشأن، وبشكل أساسيّ، هو رؤية المرأة وتقييمها لهذا الإسهام الفكريّ والثقافيّ.

لا يرادُ من هذا الطرح بالتأكيد حصر اهتمامات المرأة بقضاياها وشؤونها، وكأنها لا معرفة لها ولا خبرة إلّا في هذه القضايا والشؤون، وهذا ما تنتقده المرأة وترفضه، وتعدّه انتقاصاً من حقها، وإنما باعتبار المرأة الأقرب إلى هذه القضايا والشؤون، وكونها الأكثر دراية ومعرفة بها، وبوصف أن هذه القضايا والشؤون في إدراكها قد تعرّضت للتعسّف وسوء الفهم، وظلّت تُفسَّر بطريقة تفتقد شروط العدالة والمساواة، وباتت بحاجة إلى مراجعة وتصحيح، وذلك حين غابت أو غُيّبت المرأة عن النظر والإسهام في هذه القضايا والشؤون.

ويأتي الحديث عن هذا الموضوع، في وقت بدأت فيه المرأة تعلن عن تقدّمها في الميادين الفكرية والثقافية، وأخذت ترفع صوتها، وتطالب بالإصغاء والاستماع إليها وهي تتحدّث بنفسها عن تلك القضايا والشؤون، وعياً وإدراكاً منها أنها قد تأخّرت كثيراً بالإسهام الفكري والثقافي في هذا الشأن، وأنّها أخطأت أو تضرّرت حين تركت الرجل يخوض في قضاياها وشؤونها، ويستحوذ عليها بخلاف رغبتها، الوضع الذي ضاقت به ذرعاً. وقد بدت في سعيها هذا وكأنها تريد أن تستعيد حقها في الحديث عن نفسها، تأكيداً لوجودها وحضورها، ورفضاً للواقع الذي فرض عليها غيابها أو تغييبها.

ومنذ إعلانها عن هذا الموقف الذي كشف عن وعي جديد بدأ يتشكّل عندها، وعن يقظة في مسلكيّاتها الفكرية والثقافية، أخذت المرأة تلفت النظر إلى طبيعة ما تطرحه من أفكار وتصوّرات ووجهات نظر، أكدت على الحاجة إليها، وضرورة الانفتاح والتواصل معها، وبرهنت على قيمة ما يمكن أن تضيفه في هذا المجال، وبالشكل الذي يثري

الفكر الإسلامي وتدفع به نحو نقاشات جادة، وتحرّضه على استعادة الجدل حول تلك القضايا والشؤون بطريقة جديدة ومختلفة عن السابق.

ومن الممكن القول، إن الفكر الإسلامي قد تأثّر ضعفاً في تكوين رؤيته عن المرأة، بسبب الضعف الذي كانت عليه في التعبير عن رؤيتها الفكرية والثقافية، وهذا ما ندركه حينما حاولت التغلّب على ذلك الضعف، والاندفاع في التعبير عمّا تحمله من أفكار وتصوّرات، بحيث لم يعد بالامكان الحديث عن رؤية الفكر الإسلامي للمرأة بدون العودة إلى خطابها هي، ونظرتها إلى ذاتها، وإلى تلك القضايا والشؤون المتّصلة بها.

ولعلّ في إدراك المرأة أن الوصول إلى مثل هذه القناعة، أو الاقتراب منها، والالتفات إليها، يمثّل إنجازاً فكرياً وثقافياً لها، يفترض أن يتحوّل إلى مكسب أخلاقي واجتماعي، تستفيد منه في تدعيم مطالبتها بضمان حقوقها، وتحسين نوعيّة حياتها.

ولا شك في أن الفكر الإسلامي قد تأخّر كثيراً في الوصول إلى مثل هذه القناعة، وهذا التأخر يُعزى إلى عصور التراجع الطويلة التي مرّت على الثقافة الإسلامية، كما يُعزى كذلك إلى الضعف الذي أصاب المرأة، وأدى بها إلى العزلة والانكماش، وأفقدها الفاعلية، وأقعدها عن الكفاح في سبيل حقوقها وقضاياها، الكفاح الذي كان موجوداً لكنه كان مبتوراً ومتقطّعاً زمناً وتاريخاً، ولم يكن متجدّداً ومتراكماً على الصعيدين الفكري والاجتماعي.

مع ذلك، يبقى أن التأخّر في الوصول إلى هذه القناعة، أفضل من عدم الوصول إليها.

ـ 2 ـ

المرأة حين ترفع صوتها

في العقد الأخير من القرن العشرين، وتحديداً منذ النصف الثاني منه، أخذت المرأة تسجّل حضوراً متّصلاً ومتواتراً وبشكل يلفت الانتباه إلى أفكارها ومواقفها، الحضور الذي مثّل حدثاً فكرياً يمكن أن يُؤرّخ له في تاريخ تطوّر علاقة الفكر الإسلامي بهذه المسألة. فقد كشف عن منحى جديد في منهج النظر إلى حقوق وقضايا المرأة. واللاّفت في الأمر هذه المرة، أن المرأة هي التي دعمت هذا المنحى الجديد، ورسّخته بوصفه نهجاً في مسلكيات الفكر الإسلامي المعاصر.

ويمكن الكشف عن هذا المنحى، في طريقة نظر الفكر الإسلامي إلى قضايا المرأة من خلال مسلكين، مسلك عبّر عنه مجموع المواقف والأفكار التي صدرت من المرأة ودافعت عنها منذ تلك الفترة، ومسلك عبّرت عنه بعض الأعمال الفكريّة الجادّة والمتميّزة التي أنجزتها مجموعات نسائية.

أمّا المسلك الأول والذي يتّصل بالمواقف والأفكار، فقد أكّدت عليه الدكتورة منى يكن رئيسة جامعة الجنان اللبنانية، خلال مشاركتها

بمؤتمر (المساهمة الحضارية للمرأة) عقد بالكويت في أبريل 1998م، مشدّدة على ضرورة قيام حركة فقهيّة تجديدية في ما يتصل بالرؤية للمرأة وخاصة في مجال دورها السياسي.

ومن مصر دعت الدكتورة هبة رؤوف عِزّت إلى صياغة خطاب إسلامي جديد حول المرأة، وذلك في ورقة قدمتها لندوة (حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام) عُقدت في أكتوبر 1998 بالعاصمة المغربية الرباط.

ومن الكويت دعت الكاتبة كواكب عبد الرحمن الملحم إلى تأصيل رؤية إسلامية واضحة لقضايا المرأة المعاصرة، وترشيد الخطاب الإسلامي المعاصر وأدبياته الموجّهة لها، وتقديم النموذج الحضاري للمرأة المسلمة، وأشارت إلى هذه الدعوة في كتاب صدر عام 1998م بعنوان «**مسلمة على أعتاب القرن القادم**».

ومن إيران دعت السيدة فائزة رفسنجاني إلى أن تحتلّ المرأة الإيرانية جميع المناصب الممكنة في الدولة ومنها رئاسة الجمهورية، وبما لا يتعارض مع الشريعة، كما دعت إلى زيادة عدد النواب من النساء حتى يستطعن التعرّف بعمق على مشاكل المرأة في المجتمع، والمساهمة في وضع برامج وخطط لها. ومن قبلها طالبت شقيقتها الكبرى السيدة فاطمة رفسنجاني بأن يصبح نصف عدد نواب البرلمان الإيراني من النساء، وإجراء إصلاح إداري لتنفيذ القوانين المتعلقة بالمرأة في إيران بشكل عادل.

وفي انتخابات رئاسة الجمهورية الإيرانية سنة 1997م، تقدّمت السيدة أعظم طالقاني بطلب الترشيح، وجادلت في الرأي الذي يمنع

ارتقاء المرأة لهذا المنصب، الذي يوصف في الأدبيّات الفقهيّة بالإمامة العظمى أو الولاية العامة، وفي الأدبيات السياسية بالرئاسة العامة أو الرئاسة الأولى. وترى السيدة طالقاني أن الوقت قد حان لإلغاء بند يثير الجدل ـ على حدّ وصفها ـ في الدستور الإيراني يُفهم منه من دون تحديد قاطع أن منصب رئيس الدولة منصب للرجال فقط، واعتبرت أن الواجب الديني والزمني يلزمنا بإيضاح المادة 115 من الدستور، وأنه لم يعد يراودها، حسب قولها، أدنى شك بعد قيامها بأبحاث دينية، حيث وجدت أن الإسلام لم يمنع المرأة أبداً من الاضطلاع بأعلى المستويات في الدولة.

وفي سبتمبر 1998م، طالبت السيدة فاطمة رمضان زاده، وكانت نائبة في مجلس الشورى الإيراني آنذاك، بضرورة العمل لإعادة النظر في بعض القوانين التي تتعلّق بشؤون المرأة، بالاستناد إلى قدرة الفقه الإسلامي على تطوير القوانين الإسلامية، ووجدت أن هناك العديد من المواد القانونية المتعلّقة بالزواج والطلاق ينبغي مراجعتها بجديّة، واقترحت في هذا الشأن تشكيل فريق عمل من الحقوقيّين وأصحاب الرأي في المجال القانونيّ والفقهيّ لمناقشة قوانين الإرث والديّة والطلاق والزواج والحضانة، وذلك لتفادي التصوّرات الخاطئة حول تعارض القِيَم الإسلامية مع مبادئ الحريّة والعدالة الاجتماعية.

وفي سبتمبر 2000م، طالبت النائبة آنذاك السيدة فاطمة حقيقة جو، الفقهاء المتنوّرين بأن يحدّدوا الأحاديث الضعيفة ليبعدوها عن الواقع المعاش، ويثبتوا ماهيّة النظرة الإلهيّة للرجل والمرأة، ومن هذه الزاوية، برأيها، يمكن إصلاح باقي القوانين العليا.

وفي عام 2001م، صدرت الترجمة العربية لكتاب «**المرأة.. رؤية من وراء جدر**» للدكتورة جميلة كديور، وهي نائبة سابقة عن التيار الإصلاحي في البرلمان الإيراني، وكان الدافع الأساسي لتأليف هذا الكتاب، حسب قولها، «هو الإحساس بالخطر الذي ينطوي عليه اتّساع رقعة الفكر بطابعه السطحي الجامد، وهو يتجاهل جوهر الدين، وينشغل بالقشور، ويبدو في الظاهر داعماً للمرأة وحضورها في المجتمع، بينما يسعى عملياً إلى إقصائها وتهميشها»[1]

وترى الدكتورة كديور أنه إذا نُظر إلى قضية المرأة في ضوء الرؤية القرآنية، فإنَّ كثيراً من التصوّرات الشائعة في مجتمعنا سوف تصبح قيد التساؤل، وعندئذٍ ستتوفّر الأرضيّة اللاّزمة لطرح بدائل جديدة، وسنشهد ظهور اتجاهات جديدة في ما يرتبط بالعديد من الموضوعات التي لا تزال تشكل حتى اليوم خطوطاً حمراء لا يمكن تجاوزها، كمسائل الحكم والسياسة والقضاء، الأمر الذي يمكنه أن يمهّد لتحوّلات مهمة في قضية المرأة[2].

وفي مارس 2000م، صدرت توصيات مهمة في البيان الختامي للمؤتمر الدولي حول (المرأة المسلمة في العلوم)، الذي عقد بمدينة فاس المغربية، ومن هذه التوصيات: تشجيع المرأة لولوج المجالات العلمية وتطوير المؤسّسات العلمية المتخصصة، وتمكينها من القيام برسالتها في تنمية المجتمع، وممارستها لدورها في المشاركة لصنع

---

(1) جميلة كديور، المرأة رؤية من وراء جدر، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق: دار الفكر، 2001م، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص19.

القرار، والعمل على تغيير النُظُم التربوية في التعليم الأساسي والثانوي من أجل تسهيل توجّه المرأة نحو التخصّصات العلمية في مرحلة التعليم العالي، وضرورة تشجيع مشاريع البحث الخاصة بها وتوفير المنح الدراسية لها، وإنشاء مجلس دولي للمسلمات العالمات، وتخصيص جائزة دولية سنوية تحمل اسم جائزة (فاطمة الفهرية) بانية جامعة القرويين بفاس في منتصف القرن الثالث الهجري، تقدّمها الأكاديمية المَلَكيّة للجمعيات الدولية للعلوم (رايست)، ومقرّها في الولايات المتحدة الأميركية، تُعطى لأحسن بحث في العلوم. وقد منحت هذه الجائزة لسنة 2000م ولأول مرة، للطبيبة المغربية الدكتورة أمينة براحو حماني رئيسة قسم العيون بمستشفى ابن سينا في الرباط.

وفي عام 2002م، دعت الدكتورة المصرية أماني أبو الفضل فرج في كتابها «**ما لم يقله الفقيه**»، إلى تخصيص باب عن المرأة في الفقه الإسلامي، واعتبرت أن اختصاص النساء بباب من أبواب الفقه ليس بدعاً من الاختصاص، بل فعله الله سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم، حين خصّ النساء بسورة كاملة تضم أحكامهن. وترى الدكتورة أماني أن من الأسباب التي تلحّ على وجود مثل هذا الباب اليوم، هو ما تحتلّه هذه القضية من مساحة في حيِّز الفكر العالمي، إلى جانب ما تتعرَّض له المجتمعات الإسلامية ـ حسب رأيها ـ من ضغوط لتغيير وضع النساء بطرق قد تشرُد عن التصوّر الإسلامي أحياناً، بالإضافة إلى وجود النساء في هذه المجتمعات تحت أوضاع صنعتها أعراف وتقاليد، هي أيضاً في رأيها قد شردت عن التصوّر الإسلامي منذ عصور قديمة[1].

(1) أماني أبو الفضل فرج، ما لم يقله الفقيه، دمشق: دار الفكر، 2004م، ص49.

هذه عيّنة قليلة ومتفرّقة من المواقف والأفكار، التي تكشف عن محاولة المرأة لدفع الفكر الإسلامي المعاصر لولوج منحى جديد في النظر لحقوقها وقضاياها.

وأما بشان المسلك الثاني، والذي يعبّر عن بعض الأعمال الفكرية التي حاولت المرأة من خلالها تأسيس منهجيّات جديدة في النظر إلى قضايا المرأة المسلمة، فيمكن الحديث عن محاولتين جادّتين ومتميّزتين وهما:

أولاً: المحاولة الفكرية التي كشف عنها كتاب «**المرأة العربية والمجتمع في قرن**» الصادر عام 2002م، والدعوة لتأسيس حقل خاص بدراسات المرأة من منظور اجتماعي حضاري إسلامي.

ثانياً: المحاولة الفكرية التي كشف عنها كتاب «**دعونا نتكلم**» الصادر عام 1999م، وفي ترجمته العربية عام 2002م، والدعوة لبناء منهج للعمل الفكريّ الفعّال في النظر إلى قضايا المرأة المسلمة.

ـ 3 ـ

تأسيس حقل دراسات المرأة من المنظور الحضاريّ الإسلاميّ

في عام 1998م، أعلنت مجموعة من النساء الأكاديميّات المسلمات عن تأسيس حقل علميّ يُعنى بدراسات المرأة المسلمة، وعُرفت هذه المجموعة بجماعة كرسيّ الدكتورة زهيرة عابدين لدراسات المرأة في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأميركية، وكان في طليعة هؤلاء النسوة الدكتورة منى أبو الفضل رئيسة جمعية دراسات المرأة والحضارة في القاهرة.

وقد شرحت هذه المجموعة النسائية أبعاد رؤيتها لهذا الحقل العلمي والأكاديمي في كتاب أصدرته عام 2002م، بعنوان «**المرأة العربية والمجتمع في قرن**»، وهو كتاب تحليل وببليوغرافيا للخطاب العربي حول المرأة في القرن العشرين، أشرفت عليه وقدمت له الدكتورة أبو الفضل، وأنجزت تحريره الدكتورة أماني صالح بالتعاون مع زينب أبو المجد وهند مصطفى، وصدر عن دار الفكر في دمشق.

ويُعدّ هذا الكتاب واحداً من أهمّ الأعمال الفكريّة في مجال الحديث عن قضايا المرأة، وتحليل الخطابات العربية المعاصرة حولها، ولعلّه من

أهمّ المؤلّفات التوثيقية والتوصيفية والمسحية، كما يُعدّ كتاباً مرجعياً في مجاله، بحيث يحتاج الرجوعَ إليه كلٌّ من يريد الحديث أو الكتابة عن المرأة وقضاياها. ويُفترض في الكتابات التي تناولت الحديث عن قضايا المرأة ولم ترجع إلى هذا الكتاب أن تشعر بالنقص الذي لا يمكن أن يعوّض إلاّ بالعودة إليه، وسوف تشعر بالحاجة إليه حتى تلك الكتابات التي صدرت قبل تاريخ صدور هذا الكتاب.

ولا شكّ في أنّ هذا الكتاب، وإنْ غلب عليه الطابع التوثيقي والمسحي، هو أكبر من ذلك، فقد ارتبط بحقل علميّ يتّصل بمجال دراسات المرأة، الأمر الذي أخرجه من كونه كتاباً فنياً وتوثيقياً يصنّف في مجال الرصد والتوثيق، إلى كتاب يرتبط بمشروع فكريّ وعلميّ. وقد تضمّن دراسة تحليلية شرحت خلفيّات وأبعاد هذا العمل، ابتداء من تحديد العناصر الإجرائية، مروراً بالحديث عن استراتيجية البحث، وانتهاء بتحليل مراحل الاتّجاهات العامة لخطاب المرأة، ويمكن تقسيم هذه المراحل إلى ثلاث هي: مرحلة ما يُسمَّى بعصر النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي الذي شهد إرهاصات بروز وعي جديد حول المرأة كما ظهر في كتابات رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما، ومرحلة وسيطة تمتّد ما بين عام 1956م إلى عام 1974م، وهي مرحلة ما بعد الاستقلال والنضال من أجل التنمية والقضاء على التخلّف، وأخيراً المرحلة المعاصرة الممتّدة حسب خطة الكتاب مع إعلان عام وعقد المرأة في 1975م وحتى نهاية القرن العشرين مع انبعاث ظاهرة العولمة التي تأثّرت منها الميادين كافة بما في ذلك قضايا المرأة.

بناءً على ذلك اعتبرت الدكتورة منى أبو الفضل «أن العمل على هذه

البيليوغرافيا يكتسب أهميته من أنه أحد مقتضيات تشكيل حقل دراسات المرأة، فكلّ حقل جديد يقتضي رسم خارطة للخطاب القائم، تؤديّ دورها في التعريف بالحقل من حيث مصادره وتطوّره ومدارسه ومناهجه وقضاياه»[1].

كما ترى أن هذه البيليوغرافيا تؤسّس للبنية المنهجيّة والتحتيّة لدراسة حقل المرأة، وكيف أن عملهنّ على تصنيف هذا الثبت البيليوغرافي، وما وقعنا عليه من زخم هائل في الخطاب العام حول إشكاليّة المرأة، قد كشف لهنّ عن ضرورة علميّة هامّة، هي إقامة حقل للتخصّص الأكاديمي، سمّي حقل دراسات المرأة.

وإذا كانت الأكاديميا الغربية قد سبقت في تأسيس مثل هذا الحقل في العلوم الاجتماعية أو العلوم البينية، إلّا أن تأسيسه في المجال العربي والإسلامي ـ حسب رأي الدكتورة أبو الفضل ـ يعدّ حديثاً، وتضيف بالقول: «وهذا التأسيس في الأكاديميا العربية أو الإسلامية لا يراد أن يُفهم منه أن العاملين في هذا الحقل هم مجرّد ناقلين لحقل تبلور في الجامعات الغربية، وإنما لديهم الأسباب والمقومات الدافعة لذلك، والتي يكشفها هذا الفيض الهائل غير المنتهي من الأدبيات عن المرأة، والذي ازداد انهماره في الربع الأخير من القرن العشرين. فقد اكتشفنا أن ما عندنا من تراكم في المادة المتاحة على مدى قرن ونصف قرن من الزمان، يستوجب التعامل المنهجيّ، والنظر في بناء حقل يتخصّص في

(1) أماني صالح وأخريات، المرأة العربية والمجتمع في قرن، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص12.

هذا المجال، إلى جانب ما هو موجود من مصادر في تراثنا عن المرأة يستدعي التنقيب عنها، والعمل على تخريجها»[1].

وعن نقدها لهذا الحقل في الأكاديميا الغربية، تقول الدكتورة أبو الفضل: «إن حقل دراسات المرأة كما تقدّمه لنا الاكاديميا الغربية هو حقل متسع يمتد بامتداد فروع العلم ومجالاته، لكنه يتّسم بالتشتّت والتناثر، ويفتقد لناظم يقوم بضبطه ويتعامل مع الأبعاد المتعدّدة منه بالطريقة التي تؤلّف فيما بينها»[2].

من هنا تأتي قيمة تطبيق ما تسمّيه هذه المجموعة النسائية بالمنظور الاجتماعي الحضاري الإسلامي في دراسة هذا الحقل، والذي من شأنه ـ حسب قول الدكتورة أبو الفضل ـ أن يضفي الأبعاد المفتقدة على هذا الحقل، ويدعم إيجابياته، في الوقت الذي ينأى به عن نهاياته التفكيكية والعدمية التي انتهت إليها المدارس والدراسات النسويّة الغربية على تنوّع خلفيّاتها العلميّة، وأنسابها بين فروع العلم ومدارس الفكر المختلفة.

ولتعزيز هذا المنظور الحضاري الإسلامي وترسيخه، تحاول هذه المجموعة النسائية أن تجتهد في البحث عن الأواصر التي تمدّ جسور التواصل بين حقل دراسات المرأة وبين التراث العربي الإسلامي، وعلى الرغم من أن موضوع المرأة ـ كما تقول الدكتورة أبو الفضل ـ هو موضوع حديث الطرح لا يتجاوز عمره القرن ونصف القرن، إلّا أن حضور التراث في ما يقدّمنه من طرح هو حضور أصيل. وتضيف أن هذا الثبت الببليوغرافي قد مثّل لهن مختبراً ملائماً للنهوض بعمل في هذا

(1) أماني صالح وأخريات، المرأة العربية والمجتمع في قرن، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص12.

الحقل انطلاقاً من هذه الرؤية، فقد استشعرنا من خلال العمل فيه بالتواصل مع التراث على أكثر من مستوى ما بين الشكل والمضمون.

وترى الدكتورة أبو الفضل في هذه الملاحظة التي تعي أبعاد التمايز في الخبرة الحضارية، أنها تفتح سؤال الخصوصيّة والتمايز بالنسبة إلى مشروع المجموعة النسائية في دراسات المرأة، وتعتبر أن هذا المشروع الفكريّ في مجمله يتواصل مع التراث على مستوى المنظور الكليّ، وهو يؤصّل لدراسات المرأة كحقل مستقل، إنما يحقّق ذلك من منطلق النظر في واقعها المعاصر من داخل رؤية تستشفها وهذه المجموعة تستحضر يستحضرن المصادر الأصيلة لهذا التراث في أبعاده العقدية والمعرفية والقيمية.

ومن خلال المعايشة مع التراث العربي الإسلامي، توصّلت هذه المجموعة النسائية إلى ما أطلقنا عليه تسمية المنظور الاجتماعي الحضاري، الذي أعدنا اكتشافه في طور آخر من خلال العمليات الإنشائية والاستطلاعية الأوّليّة التي قمنا بها، سواء في إعداد هذه البيليوغرافيا، أم في متابعة غيرها من المشروعات الفرعيّة والمكمّلة التي جاءت في إطار أهداف ومنطلقات المشروع، وبعدما وقفنا وقفة متأنية فاحصة عند حقل دراسات المرأة المعاصرة ومدارسه ومناهجه، ليخلصن إلى أنه لا مناص من التعامل مع قضايا المرأة وإشكاليّاتها في إطار جامع يصل بين الأبعاد العمرانية المتداخلة لأجل فهم أشمل لهذه الإشكاليات، ومن منظور يضعها في سياقاتها الحضارية ولا يفصلها عنها.

وقد توصّل هؤلاء النساء إلى إعادة اكتشاف هذا المنظور الحضاري في هذه الجولة ـ حسب قول الدكتورة أبو الفضل ـ من خلال بابين: باب

موصول، وآخر مصقول. ويُقصد بالباب الموصول وصل الصدى مع بعض التقاليد الفكرية والفلسفية التي لها جذور في التراث، كالتي برزت في المدرسة التاريخية في فكر ابن خلدون. ويُقصد بالباب المصقول صقل الاستفادة من سياقات العصر بما تحمله من خبرات ومدركات عبّرت عنها العلوم الحديثة.

ومن هذا المنطلق المعرفي وما يصحبه من طموح بحثي، تسعى هذه المجموعة ـ كما تقول الدكتورة أماني صالح ـ لتقديم مشروع يعمل على إعادة قراءة واقع وتاريخ المرأة المسلمة، بعد إعادة اكتشافه، كي يعملن من خلاله على ترشيد وعي وتقويم حقل، ويهدفن من خلال تراكم مثل هذه الدراسات وعبرها إلى تطوير المنظور الاجتماعي الحضاري وبلورته.

وحين تتحدّث الدكتورة أبو الفضل عن الأمل والتطلّع من هذا المشروع الفكري والعلمي، تقول: «يحدونا الأمل في أن يكون مشروعنا الفكري الأكبر نحو بناء حقل لدراسات المرأة من منظور حضاري، خطوة ونبراساً في طريق جديد تشقّه المرأة المسلمة المعاصرة، وهي في سبيل استعادة المكانة والدور اللّذين كادت تفقدهما في منحنيات وثنايا المنحدر التاريخي الذي عاشته الأمّة، لتعود المرأة الجديدة المنبعثة من غفوتها، لتزاوج وتراوح بين المهد والقلم، وتصقل صناعة الحياة التي لها فيها باع لا يضاهى بصناعة الأجيال التي تؤمّ وتعمّر تلك الحياة، وترداد مجدداً مشيخة الرجال، التي طالما شد إليها الرحال، وأن تعاود المرأة المسلمة دورها كعالمة مجتهدة حافظة أمانة الأمّة وتراثها، في سجلّ ربما تفرّدت به نساء المسلمين دون نساء العالمين»[1].

---

(1) أماني صالح وأخريات، المرأة العربية والمجتمع في قرن، ص 16.

ـ 4 ـ

منهج العمل الفكريّ الفعال
في النظر إلى قضايا المرأة

قبل انعقاد مؤتمر المرأة العالمي الرابع في بكين عام 1995م، جرت مناقشات فكريّة جادّة بين مجموعة من النساء الأكاديميات والناشطات المسلمات الموجودات في الولايات المتحدة الأميركية، حول محتوى ميثاق الأمم المتحدة ورؤيته لنظام حقوق المرأة، وما إذا كان من الضروري بلورة موقف يعكس اهتمامات ووجهات نظر المرأة المسلمة، بدلاً من الاكتفاء فقط بموقف تحكمه افتراضات ومنطلقات نابعة من الحركة النسويّة الغربيّة.

ومن هذه المناقشات ما تجلّى في المؤتمر الذي عُقد في واشنطن عام 1994م، تحت عنوان (الدين والحضارة وحقوق المرأة الإنسانية في المجتمعات المسلمة)، وبدعوة من المعهد العالمي للأخوّة النسويّة، والمركز الجامعي الأميركي لدراسة الجنوب العالمي.

وتجدّدت هذه المناقشات مرة أخرى، في الملتقى الذي عقد عام 1995م برئاسة الباحثة المختّصة في الدراسات النسويّة الإسلامية الدكتورة نعمت حافظ البرزنجي، تحت عنوان (الهويّة الذاتية للمرأة المسلمة)،

الذي عُقد في إطار الاجتماع السنوي لجمعيّة الدراسات الشرق أوسطيّة.

كما تجدّدت هذه المناقشات في ملتقى (الفعالية العلميّة النسائية الإسلامية في أميركا) عام 1995م، برئاسة الباحثة المختصة بالدراسات الإسلامية الدكتورة جيزيلا ويب، وذلك ضمن اللقاء السنوي للأكاديمية الأمريكيّة الدينية.

ومن خلال هذه المناقشات الفكريّة الجادّة حول منظورات الرؤية لقضايا وحقوق المرأة المسلمة، تبلور عند هذه المجموعة النسائية إطار فكريّ إسلامي أطلقن عليه اسم منهج العمل الفكري الفعال في النظر إلى قضايا المرأة لتعزيز الهوية الذاتية للمرأة المسلمة.

وقد قامت هذه المجموعة بشرح فكرتها وأطروحتها لهذا المنهج في كتاب صدرت ترجمته باللغة العربية عام 2002م بعنوان «**دعونا نتكلم.. مفكّرات أميركيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر**»، احتوى على بعض الأوراق المقدّمة في تلك الملتقيات الفكريّة.

وتضع محرّرة الكتاب الدكتورة جيزيلا ويب هذه المشاركات في أحدث طور من أطوار الدراسات النسائية الإسلامية، كما تضع اهتمامات هذه المجموعة النسائية وأهدافهنّ وأساليبهنّ في إطار الرؤية الأكاديميّة والعامة. وبإمكان هذا الكتاب أن يزوِّد الأكاديميين بمنهج مقارنة بين الاختصاصات في الدراسات المتعلّقة بالمرأة المسلمة المعاصرة، وسيشكل مرجعاً مفيداً للّذين يواجهون تحديّاً أمام دمج الدراسات الخاصة بالجنسين ضمن الدراسات الدينية، بما في ذلك الدراسات الإسلاميّة، بالإضافة إلى الدراسات الدينية المقارنة[1].

---

(1) جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلّم.. مفكّرات أميركيّات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر، ترجمة: إبراهيم يحيى الشهابي، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص21 ـ 26.

وأول ما يلفت الانتباه في هذا الكتاب هو عنوانه «**دعونا نتكلّم. . .**»، والذي جاء معبّراً عن الروح العامة التي تجلت في جميع المشاركات العشر التي ضمّها. ويعكس هذا العنوان طبيعة التساؤل الذي طرحته الدكتورة ويب عام 1995م، وافتتحت به نقاشاً وصفته الدكتورة نعمت البرزنجي بأنه الأول من نوعه، والتساؤل هو: «ألم يحن الوقت للنساء المسلمات أن يتكلمنّ بأنفسهنّ؟».

ولعلّ هذا هو أهم سؤال تأخّرت المرأة المسلمة في طرحه على نفسها وعلى المجتمع، وكان ينبغي أن تلحّ على نفسها في طرحه والتأكيد عليه، وفتح النقاش الدائم والمستمر حوله. واللحظة التي يُطرح فيها هي لحظة ينبغي التوقف عندها، وإعمال النظر فيها؛ لأنها من لحظات استعادة الوعي والثقة بالذات، وامتلاك الإرادة، والتغلّب على الإحساس بالضعف، أو الشعور بالنقص، والتخلّص من ذهنية التبعيّة والتقليد. ومما لاشكّ فيه أنّ هذا السؤال يفرض على المرأة المسلمة عند طرحه تحدياً في اختبار قدراتها وإمكاناتها المعرفية، لكنه سؤال لابدّ من مواجهته والاستجابة المعرفيّة له، والارتقاء لشروطه ومقتضياته، وليس التهرّب منه، أو التقاعس أمامه، أو التظاهر بالعجز والفشل تجاهه.

وبديهيّ القول: إنّ الطريقة التي سوف تتعامل بها المرأة مع هذا السؤال، سوف تؤثّر على طبيعة وضعياتها العامة، واتّجاهاتها المستقبلية، وهذا ما تدركه بعمق النساء اللاّتي طرحن على أنفسهن ذلك السؤال الذي جاء ليقرر ربط المسؤولية بالمرأة في هذا الصدد.

وحينما يطرح هذا السؤال، فإنَّ الأنظار سوف تتجه إلى نمط

الإجابات القادمة من المرأة، وما إذا كانت هذه الإجابات قادرة على أن تلفت الأنظار، وتكون بمستوى أهميّة السؤال وتفوّقه، أم لا!

ولعلّ هناك قطاعاً قد يكون كبيراً من النساء ما زلن لا يرغبن في طرح مثل هذا السؤال على أنفسهن، إما لأنهنّ لا يمتلكن الإجابة، أو لا يمتلكن الشجاعة على طرحه، أو الشجاعة في البحث عن إجابة، وإما لأنهنّ يفضلن الصمت الذي اعتدنا عليه لزمن طويل، بإرادتهن بسبب الجهل والأميّة، أو بسبب الخوف والرهبة، أو لانخفاض مستوى التعليم ومحدودية الثقافة، وبدون إرادتهن بسبب ممانعة نمط من التقاليد التي لا تحبّذ أن ترفع المرأة صوتها، أو بسبب قلّة السالكين لهذا الدرب من النساء.

وعندما يُطرح هذا السؤال، لا ينبغي على المرأة التراجع عنه، أو التردّد في اقتحامه، أو الاكتفاء بمجرّد طرحه والحديث عنه بدون التوغل في البحث عن إجابات جادّة ومعمقة. كما لا ينبغي على الرجل أن يقمع طرح هذا السؤال من المرأة، أو الوقوف في وجهه، أو السخرية وعدم الاكتراث به، أو التعامل معه بطريقة سلبية أو ناقمة، أو مشوبة بالخوف والحذر.

وبالتالي، فإنّ من يطرحن مثل هذا السؤال عليهنّ أن يتّصفن بالكفاءة والشجاعة على المستويين العلميّ والنفسيّ، الكفاءة في القدرة على تقديم الإجابات الواثقة، وهذا الذي يتعلّق بالمستوى العلمي، والشجاعة على مواجهة الضغوطات والمعضلات المؤثّرة على إمكانية التعبير عن الرأي، وهذا الذي يتعلّق بالمستوى النفسيّ.

وهذا ما اتّصفت به النساء للواتي طرحن على أنفسهن ذلك السؤال، فاعتبرن أن الغاية الأساسية من كتابهن هي أن ترفع النساء المسلمات أصواتهن في مجال الفكر الإسلامي، وعلى المستويين النظريّ والعمليّ.

وتشرح الدكتورة نعمت البرزنجي الدافع الذي حفّزها ـ هي والمجموعة النسائية معها ـ على أن ترفع صوتها، بالقول: «كنت حينها قد عدت حديثاً من جامعة أكسفورد البريطانية، لكنني بعدما أمضيت بضعة أشهر في البحث عن مراجع تتعلّق بتربية المرأة المسلمة خلال عصور الاستعمار الأوروبي العسكريّ والتبشيريّ، وبعد إعطاء عدة محاضرات، والدخول في مناقشات عن الوضع الفكريّ والتربويّ المؤلم للمرأة العربية المسلمة، عدت بدلائل تثبت بشكل أكبر أن المشكلة هي في أولئك المسلمين والعرب الذين لا يزالون يدافعون عن الوضع البائس للمرأة في المجتمعات الإسلامية، بحجّة أن الإسلام أعطاها كامل الحقوق. وكان الأكثر سوءاً وإيلاماً، أنهم كانوا لا يزالون يحاربون كلّ امرأة ترفع صوتها للتحدّث عن المأساة الواقعيّة، وكأنهم بذلك يريدون أن يُصمتوا تلك الأصوات المتزايدة المندّدة بترتيل الآيات والأحاديث والتفاسير من دون العمل بها.

كنت أتساءل: كيف لنا أن نتوقّع من المستشرقين أو غيرهم أن يكونوا واعين لمفهوم الإسلام للمرأة ودورها، وكيف لهؤلاء أن يتفهّموا الحضارة الإسلامية العربية بصورتها المتكاملة الكليّة، وهم يرون أن نصف هذه المجتمعات صامت أو فُرض عليه الصمت؟! لذلك قرّرت أن أرفع صوتي أكثر، مستعينة بأصوات أخواتي ومحاولة جمعهنّ في محور

واحد، يتحدّثن فيه كلٌّ على حدة، وهكذا كانت بداية مشروع تعزيز الهوية الذاتيّة للمرأة المسلمة بالقرآن»[1].

ومن المهم الاشارة إلى أنّ هذا الكتاب جاء ليطلق صوت المرأة عالياً ومدوياً في مجال الحديث عن قضايا المرأة في الفكر الإسلامي، ويدفع بهذا الصوت ليكون حاضراً وفعّالاً من خلال تبنيّ ما تصطلح عليه هذه المجموعة النسائية بالمنهج الفكريّ الفعّال في معالجة قضايا المرأة، وتعزيز الهوية الذاتية للمرأة المسلمة.

ولعل هذا الكتاب من أكثر المؤلّفات المصنّفة ضمن النسق الإسلامي، الذي يمتلك الاستعداد على إطلاق صوت المرأة بهذا المستوى من الجرأة والشجاعة، ويدافع عن هذا الموقف بثقة ومحاججة، وسوف تجد فيه المرأة المسلمة المعاصرة والمثقّفة منهنّ بالذات، معبّراً عن الجانب المسكوت عنه لديهن، وكاشفاً عن حقيقة ما يعتمل في صدورهن، وما يتكتمنّ عليه، أو لا يستطعن البوح والإشهار به بالقدر الكافي، وكأن لسان حالهن يقول: هذا ما نريد الوصول إليه، والتعبير عنه والإصغاء إليه.

ولا ريب في أنّ جميع المشاركات في هذا الكتاب، على اختلاف وتعدّد اختصاصاتهنّ ومجالاتهنّ النظريّة والعمليّة، قد عبّرن عن مثل هذا الموقف الداعي إلى استعادة صوت المرأة، وضرورة الاستماع إليه من أجل ضمان حقوق وكرامة المرأة، والالتزام بمبادئ العدالة والمساواة في التعامل معها، وكيف أن غياب أو تغييب هذا الصوت، أو عدم الاستماع

---

(1) جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلّم: مفكّرات أميركيّات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر، ص10.

إليه، كان له الأثر البالغ على الوضعيّات التي وصلت إليها المرأة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة على الصعيدين الفكريّ والعمليّ.

وفي هذا الشأن، تقول الدكتورة أمينة ودود ـ الأستاذة المشاركة بقسم الدراسات الدينية والفلسفية في جامعة فرجينيا ـ أن غياب إسهام المرأة أو صوتها قد خلّف فجوة هائلة في التراث الفكريّ الإسلاميّ، وأن إدراك تأثيرات هذه الفجوة، وتفهّم طبيعة صوت الأنثى الغائب مفيدان للنظر في تصحيح اختلال التوازن بين الجنسين في ممارسات المسلمين، وسيشكّل إغلاق هذه الفجوة مساهمة أساسية للمناقشات الحالية حول وضع المرأة في الإسلام.

وتضيف: «إن إقحام خبرات الأنثى وتصوّراتها في تشكيل النماذج الإسلامية الأساسية سوف ييسّر الجهود لاستئصال كلّ أشكال التمييز ضد المرأة في المجتمعات الإسلامية»[1].

أما الدكتورة أمينة ماكلاود ـ الأستاذة المشاركة في الدراسات الإسلامية ـ قسم الدراسات الدينية بجامعة دي بول ـ فتشتكو كيف أن العالمات المتخصّصات في أيّ شأن من الشؤون الإسلامية لا يُنظر إليهن نظرة استحسان في المجتمعات الإسلامية، ويتمّ تجاهلهنّ ببساطة، وتجاهل ما يمكن أن تسهم به هؤلاء العالمات في التفكير الجديد بشأن هذه المجتمعات الإسلامية[2].

---

(1) جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلّم: مفكّرات أميركيّات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر، ص50 ـ 58.

(2) المصدر نفسه، ص216.

وحين ترجع الدكتورة مهجة قحف ـ الأستاذة المشاركة بقسم اللغة الإنكليزية وبرنامج دراسات الشرق الأوسط في جامعة كانساس الأميركيّة ـ إلى صدر الإسلام متحدّثة عن تغييب كلام وأدب النساء تقول: «لقد ورثنا صفحة ممسوحة من كلام النساء في صدر الإسلام عوضاً عن وجودها المتعدّد الصور»، وتعزو ذلك إلى طبيعة البيئة الثقافية للرجال حيث نقلت كلام النساء من خلال كتاباتهم، الأمر الذي جعل حضورهنّ الاستطرادي في هذه المادة غامضاً، وهي تحاول استرجاع هذا الميراث[1].

أما الوجه الآخر لهذا الموقف الداعي لاستعادة صوت المرأة والمتمّم له، فهو نقد النزعة الذكوريّة أو النزعة الأبويّة، ويكاد النقد الشديد والمكثّف والصارم في الكتاب يتوجّه إلى هذه النزعة المتجذّرة زمناً وتاريخاً، والواسعة بُعداً ومجالاً، والثقيلة وطأة وشعوراً.

فحين تتحدّث السيدة عزيزة الحبري ـ أستاذة الفلسفة ورئيسة منظمة الكرامة ومؤسّستها(*) عن حقوق المرأة المسلمة وتأثّر هذه الحقوق بالنزعة الأبويّة، ترى أن الأدبيّات الإسلامية كانت مشبعة بالمنظور الأبويّ في ما يتعلّق بحقوق المرأة، نظراً لأن هذه المجتمعات كانت وما زالت تتبنّى النظام الأبويّ. ولقد أصبح هذا المنظور في نظرها محصّناً بحيث لم يعد مرئيّاً، ولم يعد يمثّل لدى معظم المسلمين اجتهاد أفراد، وإنما أخذوا ينظرون إليه بوصفه قراءة موضوعية لنصوص القرآن، وطالما

---

(1) جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلّم: مفكّرات أميركيّات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر، ص221.

(*) منظمة تضم المحاميات المسلمات المدافعات عن الحقوق الإنسانية في أميركا.

بقي سائداً فإن المرأة المسلمة ستكون محرومة من الحقوق التي منحها إياها الله سبحانه[1].

وفي السياق ذاته ترى الدكتورة ميسم الفاروقي ـ المحاضِرة في الدراسات الإسلامية ـ قسم اللاّهوت بجامعة جورج تاون في واشنطن العاصمة ـ أنّ حقوق المرأة بُترت بسبب غلبة المنظور الذكوريّ لعدة قرون، فقد شاع تفسير معيّن لآيات القرآن الكريم لم يكن دائماً كاملاً ودقيقاً، بل كان متأثّراً بذلك المنظور. ولهذا تدعو النساء إلى أن يجهدن أنفسهنّ لقراءة القرآن الكريم مجدّداً من منظور أنثويّ بقصد الدفاع عن حقوقهنّ، وبعيداً عن وضع هذه القراءة في سياق محاكمة أنثويّة ضد محاكمة ذكوريّة، وإنما، حسب رأيها، لأن هناك أموراً تستطيع المرأة أن تنظر إليها من منظورها الاجتماعيّ، في الوقت الذي تغيب فيه عن المنظور الاجتماعيّ للرجل[2].

أما الدكتورة آصفة قريش ـ نائبة رئيس منظمة الكرامة ـ فقد انتقدت النزعة الذكوريّة بحصر الشهادة في جريمة الزنا والاغتصاب بالذكور، ولاحظت أن تطبيق المعايير القرآنية للشهود في حالة الزنا قد انحرف بفعل الثقافة الأبويّة ليلحق الأذى بحقوق النساء.

ولتدعيم هذا الموقف وتطويره تبنّى هؤلاء النسوة منهجاً فكرياً أطلقن عليه اسم «منهج العمل الفكري الفعال» لتعزيز الهوية الذاتية للمرأة المسلمة، واستعادة مكانتها وكرامتها، وضمان حقوقها التي أقرّتها

---

(1) جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلّم: مفكّرات أميركيّات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر، ص99.

(2) جيزيلا ويب وأخريات، المصدر نفسه، ص161.

الشريعة الإسلامية، ونصّ عليها القرآن الكريم. ومن خلال هذا المنهج يحاولن كما تقول الدكتورة جيزيلا ويب إعادة النظر في النصوص والمناهج الإسلاميّة، والعلاقات الحضارية التقليديّة، لتدقّقها وتمحّصها وتنقدها وتفسّرها، مستخدمة ذلك كلّه لمخاطبة المشكلات التي تواجهها المرأة المسلمة، ولتشكل بداية مرحلة تجعل قضاياها في أيديها لتعالجها بنفسها، فتصبح هي ذاتها الباحثة وموضوع البحث[1].

ولا شكّ في أنّ طبيعة هذه المهمة التي نذرت هذه المجموعة النسائية نفسها لها، تقتضي فعلاً التركيز على العمل الفكريّ في إطار منهجي فعّال، ويمثّل هذا الجانب أحد أهمّ مجالات الضعف في حركة المرأة المسلمة المعاصرة، وأكثر المجالات أهمية في تغيير الصورة النمطية السائدة اجتماعياً بين الناس.

ومن المهم القول إنّ النهوض بمثل هذه المهمّة الفكريّة، بحاجة إلى مؤهّلات فكرية وثقافية عالية تكون جديرة بالثقة لكسب القدرة على التأثير اجتماعياً، وجديرة بالموثوقية لكسب القدرة على التأثير فكرياً. وهذا ما اتّصفت به تلك النسوة، فجميعهنّ من ذوات التأهيل الأكاديمي الرفيع، ومن ذوات المعرفة والخبرة في ميادين ومجالات المرأة، وقد برهنّ على ذلك من خلال كتابهن «**دعونا نتكلم**»، الذي كشف عن مستويات فكرية عالية عندهنّ بغض النظر عن جوانب الاتفاق والاختلاف معهن، لذا فهو كتاب جدير بالاحترام والإصغاء، ويؤكّد على ضرورة أن تتحدّث المرأة، وترفع صوتها قائلة: (دعونا نتكلّم).

---

(1) جيزيلا ويب وأخريات، دعونا نتكلّم: مفكّرات أميركيّات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر، ص17.

ـ 5 ـ

مشتركات ومفترقات

لا شكّ في أهميّة وقيمة وحيويّة هاتين المحاولتين الفكريّتين السالفتي الذكر، ولعلّهما من أهم المحاولات الفكريّة النسائية التي ظهرت خلال العقد الأخير من القرن العشرين في مجال علاقة الفكر الإسلامي بالمرأة. فقد أكّدتا هاتان المحاولتان على إمكانية أن تسهم المرأة في تجديد وتطوير رؤية الفكر الإسلامي لقضاياها، بل وعلى ضرورة الإسهام في هذا الشأن.

ويمكن لهاتين المحاولتين أن تعيدا للمرأة المسلمة ثقتها بنفسها، أو تجدّدا لديها هذه الثقة الدافعة والمحرّكة نحو ضرورة أن ترفع صوتها العلميّ والفكريّ والاجتهاديّ في الحديث عن قضاياها وشؤونها، وتولي الاهتمام للانخراط في تطوير حقل دراسات المرأة.

وما بين هاتين المحاولتين هناك مشتركات ومفترقات. من هذه المشتركات أنهما حاولتا أن تعكسا هواجس وتطلّعات وآمال المرأة المسلمة المعاصرة التي تبحث عن وجودها وبقائها ومستقبلها، في ظلّ تناقض مزدوج بين مجتمعات تعمل بأعراف وتقاليد وموروثات قديمة

وبالية وجامدة تعرقل نهوضها، وتعوق تقدّمها، وتغلق عليها منافذ الأمل بالمستقبل الواعد، ولا تضع عنها إصرها والأغلال التي كانت عليها، وبين عالم يتلاعب بالمرأة وكأنها سلعة اقتصادية تُعرض في السوق، وتصوّر في الإعلام وكأنها مجرّد صورة شكليّة بلا جوهر أخلاقي وإنساني، وبلا دور ثقافي واجتماعي، وبعيداً عن معايير الكرامة والحقوق العادلة والمتساوية.

ومن المشتركات بين هاتين المحاولتين أيضاً، أنهما تهدفان إلى تجديد وتطوير واقع المرأة المسلمة، وحقل دراساتها، والدفاع عن صورة المرأة العالمة والمجتهدة لكي تستعيد مكانتها العلمية والمعرفية، وتبرز حضورها الفكري والثقافي، وكي تُسمع صوتها، وتكسر احتكار الرجل وهيمنته على هذه الميادين، وتعرف باجتهاداتها وعطاءاتها التي تأمل منها أن تحقّق لها العدل والمساواة، وتغيّر الصورة النمطية المجحفة بحقّها.

وهما تشتركان كذلك، في التمسّك بالإطار المرجعيّ الإسلامي في النظر إلى قضايا وحقوق المرأة، والدفاع عن علاقتها بالهوية الإسلامية، إلى جانب الانفتاح والتواصل مع منجزات وخبرات العلوم والمعارف الحديثة والمعاصرة، والاستفادة من مكتسبات وتجارب الأمم والمجتمعات في مجال المرأة. والواقع أنهما تنطلقان من ذهنية تتّخذ من الإسلام إطاراً مرجعياً تلتزم به ولا تخرج عليه في التأمّل والنظر، وفي التحليل والتفسير للنصوص والتراث والقراءات والمنهجيات حول قضايا المرأة وشؤونها.

يضاف إلى ذلك أنهما تشتركان في كونهما تحاولان أن تعبّرا عن

أحدث المناقشات الفكريّة الجادة والمعمّقة حول قضايا المرأة المسلمة، وتضعاها في قلب هذه المناقشات الفكرية، والكشف عن التطوّر الذي وصلت إليه الدراسات النسائية الإسلامية حاضراً، وما يمكن أن تصل إليه مستقبلاً، والبرهنة على إمكانية أن تفتح المرأة المسلمة هذا المستوى من المناقشات الفكرية، وهذا المستوى من التطوّر في الدراسات الإسلامية النسائية.

وبالانتقال إلى الحديث عن المفترقات بين كلتا المحاولتين، على مستوى الأسلوب والمنهج، نرى أنّ المحاولة الأولى عبّر عنها كتاب «**المرأة العربية والمجتمع في قرن**» لكونها جاءت في سياق العمل على بناء وتأسيس حقل جديد يُعنى بدراسات المرأة، ولهذا غلب عليها الطابع الإجرائي والمسحيّ والتوثيقي، وكُتبت بلغة هادئة وبعيدة عن منظورات المحاكمة أو النزاع أو السجال. في حين أن المحاولة الثانية عبّر عنها كتاب «**دعونا نتكلّم**»، لكونها جاءت في سياق الدعوة إلى أن ترفع المرأة صوتها وتتحدّث بنفسها، وتدافع عن وجودها، وتثبت جدارتها، ولهذا غلب عليها الطابع النقديّ، والنزعة السجالية، والروح الدفاعية، وذلك في مواجهة النزعة الذكوريّة، أو المنظور الأبويّ الذي تسلّط بشدّة على قضايا المرأة، واستحوذ عليها مهمشاً دور المرأة نفسها. وقد كتبت بلغة ساخنة بعض الشيء، عكست إدراك المرأة وهي تريد رفع الوصاية عنها، وفك الحصار المفروض عليها.

أمّا بالنسبة إلى المفترقات على مستوى الخطاب والمضمون، فإن المحاولة الأولى عبّرت عن خطاب عكس وجهة نظر واحدة تقريباً، حيث تضمّنت تصديراً كتبته الدكتورة منى أبو الفضل شرحت فيه خلفيّات

وأبعاد تأسيس حقل دراسات المرأة، كما تضمّنت دراسة تحليليّة واحدة كتبتها الدكتورة أماني صالح، وكلتاهما من مصر، وهكذا بقيّة الأسماء الأخرى للنساء اللاتي معهن في المشروع وجميعهّن من الباحثات المتخصّصات في العلوم السياسية.

في المقابل، عبّرت المحاولة الثانية عن خطاب عكس وجهات نظر متعدّدة، شاركت في صياغته عشر نساء، هن من أصول عرقية وجغرافية مختلفة، ويحملن الجنسية الأميركية، وينتمين إلى تخصّصات أكاديمية مختلفة، وينطلقن من خبرات ونشاطات متنوعة.

أما على مستوى المكان والانتماء، فإن المحاولة الأولى هي أقرب إلى مجال العالم العربي والإسلامي، لكون جميع المشاركات ينتمين إلى هذا المجال، في حين أن المحاولة الثانية هي أقرب في الانتماء إلى المجال الإسلامي في الغرب وتحديداً في الولايات المتحدة الأميركية، وجاءت هذه المحاولة بقصد التعريف بالإسهام العلمي الجديد للمرأة المسلمة في أميركا، وتلفت النظر إلى حكمة وقيمة هذا الإسهام في المناقشات الفكرية المعاصرة الدائرة اليوم حول قضايا المرأة في مجتمعات العالم الإسلامي، ومجتمعات المسلمين في الغرب.

وفي إطار البحث عن عنصر التكامل بين هاتين المحاولتين، نجد أنّه يتحدد في الجمع بين البُعد العلمي الذي اتّصفت به المحاولة الأولى بشكل أساسيّ، وبين البُعد النقديّ الذي اتصفت به المحاولة الثانية بشكل أساسيّ. ولا ريب في أنّ طبيعة النظر في قضايا المرأة المسلمة بحاجة إلى تكامل هذين البُعدين تحقيقاً لموازنة العلاقة بين عنصرَيْ الهدم والبناء، فالبُعْد النقدي يقوم بوظيفة الهدم، بينما يقوم البُعد العلميّ

بوظيفة البناء، والهدم في هذه المعادلة هو مقدّمة للبناء، ومن دون البناء يفقد الهدم فاعليته، وتتلاشى تأثيراته. والبناء يأتي بعد الهدم، ومن دون الهدم لا يتحقق تماسك البناء، ويحافظ على فاعليته.

والهدم في هذه الحالة، وعن طريق وسيلة النقد، يحاول الإطاحة بالصورة السلبية والمنقوصة المتشكّلة والمتوارثة في أذهان الناس عن المرأة، والبناء في هذه الحالة، وعن طريق وسيلة البناء، يحاول تقديم الصورة البديلة التي تقبل بها، وتطمح إليها، وتدافع عنها. فلا يكفي الإطاحة بالصورة السلبية بدون العمل على بناء الصورة الإيجابية البديلة، كما لا يكفي بناء الصورة الإيجابية بدون العمل على هدم الصورة السلبية الموجودة.

ولدى النظر في هاتين المحاولتين يمكن القول أنهما تمتلكان القدرة على خلق المساهمة الفعّالة في تجديد رؤية الفكر الإسلامي تجاه مسألة المرأة، بشرط أن تحافظا على استمراريتهما وتجددهما وتراكمهما، وقدرتهما في التأثير الفكري والاجتماعي على المرأة، وعلى نظرتها إلى ذاتها ومستقبلها.

في هذا السياق، يكمن التحديّ الذي يواجه الأعمال النسائية بصورة عامة، في قدرة هذه الأعمال على البقاء والاستمرار، وعلى التواصل والتجدّد، وعلى كسب ثقة وتضامن النساء معها، وفي صنع التأثير على واقع المرأة ومحيطها؛ لأن الأعمال النسائية معرّضة للتأثّر ببعض الطباع الموجودة عندها، والتي تجعلها في حالة تقلّب وتغيّر، بحكم سرعتها في التأثّر، وإحساسها بالحاجة إلى المساندة والوقوف معها خصوصاً من الرجل.

الفصل السادس

المنحى الجديد
في الفقه الشيعيّ في مجال المرأة

ـ 1 ـ

حركة جديدة في الفقه الشيعيّ

في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، بدأت ملامح حركة جديدة تظهر في مجال الفقه الإسلاميّ الشيعيّ حول قضايا المرأة، غير أنّها لم تلفت النظر على نطاق واسع في المجال الفكري والفقهي الإسلامي العام، حيث كان الانشغال بالشأن السياسي آنذاك في أوج شدّته، ويكاد يغطّي على الميادين الأخرى كافّة، وذلك نتيجة التحوُّل الإسلامي الذي حصل في إيران، هذا الحدث الذي نقل النخب والجماعات الإسلامية من هامش الفعل السياسي إلى قلب هذا الفعل، وتقدّم معه الاهتمام السياسي على باقي الاهتمامات الأخرى الفكريّة والفقهيّة وغيرهما، حتى بات للسياسة سطوتها التي لا تقاوم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الذين حاولوا الكشف عن بداية ما سموّه التطوّرات الحديثة التي دخلت على الفقه الشيعيّ في الأزمنة المعاصرة، توقّفوا عند هذه الفترة وهم يؤرّخون لبداية هذه التطوّرات، وهذا ما أشار إليه الباحث الإيراني الشيخ مهدي مهريزي، وهو يتحدّث عن التطوّر الفقهيّ الجديد في مسألة بلوغ الفتيات، إذ يقول: «كان السائد في الفقه الشيعيّ أن الفتاة تبلغ في سن التاسعة، ولم يحصل أي إعادة نظر في هذا

الرأي، بل إن هذا التصوّر لم يكن يخطر على بال أحد، ولكن أعيد النظر في هذا الموضوع في السنوات الأخيرة، ولعلّه من الممكن حصر زمن هذا التغيير بعام 1980م، حيث قدحت هذه الفكرة في أذهان قسم من علماء الدين، ودعتهم إلى بحث هذه المسألة والتأمّل فيها، وقال بعضهم بعدم موضوعية تعيين سن بلوغ محدّد للفتيات، وإنما الملاك في بلوغ الفتيات هو الحيض»[1].

ومع العقد الأخير من القرن الماضي، تنامت هذه الحركة الجديدة في الفقه الشيعي، ونضجت وتراكمت، حيث فقدت السياسة بعض سطوتها الشديدة التي كانت عليها في حقبة الثمانينات، واستعاد الفكر الإسلامي بعض توازنه، ورجع إلى ساحته وساحة الفقه الإسلامي بعض رجاله الذين انصرفوا عنه من قبل وانغمسوا في ساحة السياسة.

وخلال هذه الفترة، وتحديداً عام 1994م، صدر كتاب «**مسائل حرجة في فقه المرأة**» للشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهو كتاب يصلح لأن يؤرّخ للتطوّر الفقهيّ الذي حصل خلال تلك الفترة، فقد أضاء على المسائل التي وصفها بالحرجة في فقه المرأة، وهي المسائل المتعلقة بأحكام علاقة المرأة بالسياسة والمجتمع والدولة.

وفي هذا الكتاب قدّم الشيخ شمس الدين تأمّلات في نقد وتجديد منهج النظر والاستنباط الفقهي في مجال أحكام المرأة والأسرة، وناقش بعض الآراء ووجهات النظر المطروحة والمتداولة في هذا الشأن، ناقداً لها ولمنهجية استنباطها، ومتبنياً لآراء ووجهات نظر استدلالية وبرهانية مغايرة في المعنى والمبنى.

---

(1) مهدي مهريزي، نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، بيروت: دار الهادي، 2002م، ص225.

وقد حافظت هذه الحركة الجديدة في الفقه الشيعي على نموّها وتطوّرها مع دخول العالم القرن الحادي والعشرين، ويمكن القول أن الاجتهادات الفقهية الجديدة التي ظهرت خلال هذه الفترة في مجال المرأة، لعلّها الأكثر أهمية وتميُّزاً، وتتفوّق من هذه الناحية وتتقدّم على الاجتهادات والتجديدات السابقة عليها.

ويُعَدُّ الشيخ يوسف الصانعي المرجع الديني المقيم في مدينة قم الإيرانية، الأكثر بروزاً خلال هذه الفترة، حيث طرح العديد من الآراء ووجهات النظر الجديدة واللاّفتة في مجال المرأة، وعلى أساس قواعد وأصول منهج الاستنباط في الفقه الاستدلالي.

ونشير إلى أنّ بعض الباحثين وجدوا الاجتهادات والتجديدات الفقهيّة التي طُرحت خلال هذه الفترة في مجال المرأة؛ تؤرّخ لمرحلة جديدة، وهذا ما ذهب إليه الشيخ مهدي مهريزي وهو يتتبع تاريخ تطوّر الاتجاهات الدينية المعاصرة في إيران حول هذه المسألة، والتي قسَّمها إلى ثلاثة اتجاهات، تنتمي إلى ثلاثة أطوار زمنية، وهي حسب رأيه: الاتجاه التراثي التقليدي الذي يبدأ مع عصر الحركة الدستورية في إيران مطلع القرن العشرين، والاتجاه الكلامي ـ الاجتماعي الذي يبدأ من ستينات القرن العشرين، والاتجاه الفقهيّ والحقوقيّ الذي يبدأ عنده مع بداية الألفية الثالثة. ويؤرخ الشيخ المهريزي لهذا الاتجاه بدءاً من الشيخ يوسف الصانعي الذي عَدَّه رائد طرح الآراء الفقهيّة الجديدة في العصر الحاضر على شكل فتاوى في الرسالة العملية[1].

---

(1) مهدي مهريزي، الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة، ترجمة: حيدر حب الله، (نصوص معاصرة)، مجلة فصلية ـ بيروت، السنة الثانية، العدد السادس، ربيع 2006م، ص 80

ومن المفيد القول أنّ هذه الحركة الجديدة، تدعّمت خلال هذه المرحلة بإسهامات فكرية وفقهيّة من آخرين يجمعهم المنحى التجديدي، ومن هؤلاء الشيخ إبراهيم الجَنَّاتي الذي يَعُدُّه الشيخ المهريزي من روّاد الاتجاه التجديدي الذين حققوا تحوُّلاً في مناهج الاجتهاد، وأساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي. ومن هؤلاء أيضاً السيد محمد البجنوردي عضو مجلس القضاء الأعلى سابقاً في إيران، إلى جانب آخرين.

ويبدو أنّ الحركة الجديدة التي وصلت إلى هذا المستوى من التطوّر والتجديد في فقه المرأة، سوف تحافظ على بقائها وحضورها، خصوصاً وأنها تستند إلى قواعد وأصول استدلاليّة وبرهانيّة، وتتّصل بحقل علمي يُعَدُّ من أبرز حقول الدراسات الإسلامية وأكثرها عراقة وثراء، وهو حقل الفقه الإسلامي الذي تميّزت به الحضارة الإسلامية أكثر من أيّ حقل آخر، حتى وُصفت بحضارة الفقه.

ولعلّ ما يؤكّد الحاجة إلى هذه الحركة، ويلفت النظر إليها، ويساعد على بقائها وحضورها، هو تأخّر التجديد والنظر الاجتهادي الجديد في هذه القضايا المتّصلة بالمرأة، والتي كانت بأمسّ الحاجة إلى المراجعة وإعادة النظر بعد التغيّر الواسع والكبير الذي حصل في واقعها اليوم.

وما هو جدير بالإشارة، أن مستوى التطوّر الراهن الذي وصل إليه التجديد الفقهي في هذا المجال، لم يصل إليه بهذا المستوى من قبل، ومازال يحافظ على وتيرته المتصاعدة كمًّا وكيفاً في سبيل حماية وضمان كرامة المرأة وحقوقها، ورفع الظلم والتمييز الواقع ضدّها، وإظهار الفقه الإسلامي بموازين العدل، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، يمكن القول إن الفقه الشيعيّ بات يتقدّم اليوم على بقيّة المذاهب الفقهيّة الإسلامية الأخرى في مجال التجديد الفقهيّ حول المرأة، ولعل هذا التقدّم يرجع إلى أمرين متلازمين: الأمر الأول له طبيعة موضوعية، ويرجع إلى ارتباط الفقه الشيعي بتجربة الدولة في إيران، هذه التجربة التي فتحت عليه آفاق الاجتهاد والتجديد الواسع والملحّ استجابة وتفاعلاً مع متطلّبات ومقتضيات الأَسْلَمَة الشاملة على مستوى المجتمع والدولة.

أما الأمر الثاني فله طبيعة ذاتية، ويرجع إلى باب الاجتهاد المفتوح في الفقه الشيعي الذي جعله يحافظ على عنصر الحركة والحيوية في بنيته الداخلية، ويكون أكثر استعداداً وقابلية للتواصل والاستجابة لتطوّرات العصر وتحوّلات العالم، وفي القدرة على مواكبة ما يُطرح ويُثار من إشكاليات وشُبهات لها علاقة بالعلوم والمعارف الإسلامية، وكذلك في القدرة على مواكبة ما يستجدّ من تطوّرات وإنجازات في ميادين الفكر والمعرفة.

ولا شكّ في أنّ الاجتهاد المفتوح هو الذي يُشكِّل أرضيّات انبعاث نزعات الإصلاح والتجديد في الفقه الإسلامي، وفي المعرفة الإسلامية بصورة عامة، وهو الذي يحرِّض على انبعاث مثل هذه النزعات ويدعمها، ويضمن لها بقاءها واستمراريتها، ويزوّدها بالحيويّة والفاعليّة.

والملاحظة الجديرة بالتنويه، أن هذه التطوّرات الفقهيّة الجديدة التي حصلت ومازالت تحصل اليوم، تصلح لأن يؤرَّخ لها في حركة تطور علاقة الفقه الإسلامي الشيعي بموضوع المرأة؛ وذلك لأنها وصلت إلى مستويات من التجديد لم تصل إليه بهذا المستوى من قبل، ولأنها أيضاً

باتت تعبّر عن نموّ حركة جديدة لها روّادها ونسقها الفكريّ والاجتهاديّ في داخل الفقه الإسلاميّ الشيعيّ المعاصر.

ومن المرجّح أن تحافظ هذه الحركة الجديدة على نموّها ووجودها، فمتى ما ظهرت مثل هذه الحركة فإنها لن تتراجع بسهولة، ولن تتلاشى بسرعة حتى لو تباطأت مسيرتها في النمو، أو تأخّرت في التمدّد والاتّساع، وتعرّضت للنقد والمواجهة، وذلك لكونها قد تأخرت كثيراً قبل ظهورها، وتراكمت الحاجة إليها بصورة كبيرة، وهي الحاجة التي أعطت، وسوف تُعطي هذه الحركة زخماً وقدراً من البقاء والاستمرار.

وفي السياق ذاته، يمكن القول إن المرأة المسلمة المعاصرة التي تعلّمت وتثقّفت، وانخرطت في كل ميادين العلم والحياة؛ لم تعد تحتمل تلك الصورة التي تنتقص من كرامتها وإنسانيتها، وتشكّك في عقلها ودينها، كما لم تعد تقبل بذلك التميز الذي يمارس بحقّها بعيداً عن موازين العدل ونظام الحقوق.

فضلاً عن ذلك، فإنّ تطوّرات العصر أخذت تُجابه وتُحاصر الفقه الإسلامي بالعديد من التساؤلات والإشكاليات الحرجة والملتبسة، والتي لابدّ من مواجهتها والتفاعل معها. وهذا يعني أن واقعاً جديداً بات ينتظر المرأة، وهو آخذ في التشكّل بالقوة أو بالفعل، على المدى القريب أو المدى البعيد، وعلى مستوى الواقع الفعلّي، أو على مستوى منظورات الرؤية.

ـ 2 ـ

المرأة وتشوّه الصورة

من نافل القول إنّ ثمّة صورة سلبية للمرأة تشكّلت قديماً في داخل الفقه الإسلامي، وظهرت وتجلّت في بعض الفتاوى والأحكام الفقهية، وهذه الصورة، بلا شك، تصدم بشدّة المرأة المسلمة المعاصرة، لأنها ترى فيها تشويهاً وانتقاصاً لمكانتها وكرامتها، ونوعاً من أنواع التعييب والاستعلاء عليها، وشكلاً من أشكال التمييز الذي يُمارس ضدها، وتعسُّفاً وانتهاكاً لحقوقها.

وقد تتبّع الشيخ المهريزي مثل هذه الفتاوى والأحكام التي وردت في كتب الفقهاء ومصنّفاتهم الفقهيّة، وأشار إلى بعضها في كتابه «**نحو فقه للمرأة يواكب الحياة**»، ونشير هنا إلى بعض هذه الأحكام:

1 ـ **في مسألة الحضانة**: تساءل الفقهاء هل يجب أن تكون الحاضنة عادلة أم يكفي فيها الأمانة؟ قال بعضهم بعدم اشتراط العدالة؛ لأن أكثر النساء فاسقات.

2 ـ **في مسألة صلاة الميت**: عند السؤال: هل يجوز للمرأة الصلاة على

جنازة الرجل؟، أجاب الشافعي برأيين، قال في أحدهما: يجب أن يصلّي عليها الرجل؛ لأن الرجال أقرب إلى الله، ودعاؤهم يستجاب أسرع من النساء، وإذا صلَّت عليها امرأة فذلك بمثابة إهانة للميت.

3 ـ **في مسألة إرث الخنثى**: تساءل الفقهاء هل يجب أن يكون نصيب الخنثى من الإرث كسهم الذكر أم كسهم الأنثى؟ قال بعضهم نقلاً عن القرطبي في كتابه «**جامع أحكام القرآن**»، يجب أن يجري عليها الفحوص الجنسيّة أولاً، وإذا لم تُفلح هذه الفحوص في تحديد جنسها يجب عدُّ أضلاعها، فإذا كانت أضلاعها قليلة فهي رجل، لأن أحد أضلاعه خُلقت منه المرأة، وإذا كانت أضلاعها أكثر فهي امرأة.

4 ـ **في مسألة أوصاف مستحقي الزكاة**: قال الفقهاء إن الإيمان والفقر شرطان في استحقاق الزكاة، والعدالة ليست شرطاً في ذلك، لأن أكثر مستحقّي الزكاة من النساء، والنساء أكثرهنّ فاسقات.

5 ـ **في مسألة زواج العبد بالمرأة الحرّة بدون إذن مولاه**: أفتى الفقهاء بأن مثل هذا الزواج هو زنا، لكن لا يقام فيه حدّ الزنا، لأن الرجل عبد، والمرأة ضعيفة العقل.

6 ـ **في مسألة الحرب بين المسلمين والكفار**: إذا تحارب المسلمون والكفار ثم تصالحوا واتفقوا على إعادة من يلجأ أي طرف منهم إلى الطرف الآخر، أمام هذه المسألة أفتى بعض الفقهاء بأن مثل هذا الحكم يسري على الرجل دون المرأة؛ لأن النساء ضعيفات

العقول، وبالتالي إذا لجأت مسلمة من الكفار إلى المسلمين لا يجوز إعادتها إليهم؛ لأنها قد ترتدّ عن الإسلام[1].

هذه بعض النماذج القليلة، التي تكشف عن ملامح صورة متوارثة عن المرأة في الفقه الإسلامي، وعند الفقهاء، أو عند بعضهم، ولا شك في أنَّ المرأة المسلمة المعاصرة تكافح اليوم وبكلّ جهد لتغيير تلك الصورة ونقدها والإطاحة بها، فلم يعد الجهل والأميّة يغلبان على شخصية المرأة اليوم، كما كانا يغلبان عليها في السابق، وهذا القدر من التغيير في انتقالها من الأمية إلى التعلم، يكفي لتغيير كامل الصورة المتوارثة عنها؛ لأن بهذا التغير تتغيّر رؤية العالم التي تؤثّر في منظومة تفكيرها، وفي طبيعة مواقفها وسلوكياتها في المجتمع والحياة.

وقد وجد أصحاب المنحى الجديد، أن هذه الصورة بحاجة إلى مراجعة ونقد، لأنها لا تنسجم بل تتعارض مع رؤية الإسلام للمرأة التي كرَّمها، وأعاد إليها شخصيتها، وضمن لها حقوقها، وعَدَّ النساء شقائق الرجال.

وفي هذا النطاق يرى الشيخ يوسف الصانعي «أن شكل القوانين الموجودة حاليًا في ما يرتبط بالمرأة، لم يبلغ حتى الآن مستوى الانسجام الكامل مع الإسلام، كما أنه لم يحقّق المواكبة الضرورية لما يطرأ من تحوّلات في المجتمعات الحديثة»[2].

وحين يناقش الشيخ الصانعي بعض النصوص الدينية التي أعطت

---

(1) مهدي مهريزي، نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، ص231.

(2) جميلة كديور، المرأة رؤية من وراء جدر، ترجمة: سرمد الطائي، دمشق: دار الفكر، 2001م، ص 21.

الرخصة للأب والجدّ في تزويج البنت غير البالغة، والتي جاءت على صورة أسئلة موجّهة إلى الإمام المعصوم، فقد سأل عبدالله بن الصلت الإمام الصادق (ع) عن الجارية الصغيرة هل يزوجها أبوها وهل لها أمر إذا بلغت؟ أجاب الإمام: لا ليس لها مع أبيها أمر. وفي هذا الشأن يعقّب الشيخ الصانعي بالقول: «إن هذه الأسئلة إنما انبثقت من العرف والثقافة اللتين كانتا رائجتين في ذلك الزمان، حيث لم يكن يُتعارف تزويج الأمّهات لبناتهنّ، وبعبارة أخرى: إن سلطة الرجل آنذاك لم تكن لتسمح بتدخّل الأمهات في هذا الموضوع، بل كان الرجل هو من يدير تمام أمور الحياة لوحده، بحيث لم يكن للنساء من دور في هذا المضمار، ولم يكن كعصرنا الحاضر تبدي المرأةُ رأيها فيه، بل ويمكنها أن تغدو مع ذلك محامياً أو وزيراً أو طبيباً»[1].

ومن جهته، يرى السيد محمد البجنوردي، وبطريقة ناقدة، أن بعض الفتاوى أكثر تعسفية في ما خصّ فقه المرأة لدى بعض الفقهاء في بعض الأوساط، وأكثر الفقهاء ـ حسب نظره ـ لديهم حرج في هذا المجال[2]. ولهذا يعتقد أن الفقهاء والحقوقيين إذا أعادوا النظر في الموارد المتّصلة بمسائل المرأة، مثل مسألة الشهادة، وإرث الزوجة من زوجها المتوفى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديّات، وتولّي القضاء، ومسائل أخرى مرتبطة بحقوق المرأة في الفقه المدني والجزائي، ووردوها برؤية منفتحة، فإن كثيراً من هذه الأحكام سوف يتغيّر، وبالإمكان إجراء

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي، قيمومة الأم، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ، ص35.

(2) السيد محمد البجنوردي، تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، (المنطلق الجديد)، مجلة فصلية، بيروت، العدد السابع، خريف وشتاء 2004م، ص102.

تغييرات في المواقف الفقهية تجاه الكثير من الأحكام التي ينظر إليها اليوم بوصفها تمييزاً ضد المرأة[1].

ولم يقتصر الأمر على ما ورد من إشكاليّات، بل إنّه بسبب تلك الصورة، أثار البعض من داخل الوسط الديني شبهة حول الفقه، معتبرين أن الفقهاء تجاهلوا حقوق المرأة الاجتماعية، وأوجدوا بوناً شاسعاً بينها وبين الرجل. وقد طُرحت هذه الشبهة على الشيخ المهريزي في حوار معه حول مكانة المرأة في الفقه الإسلامي، فرأى أن السؤال لا يخلو من مغالطة، إلا أنه ختم جوابه بالقول: «إن بعض آراء الفقهاء قلَّما تأخذ بالحسبان الحقوق الاجتماعية للمرأة، إلى جانب وجود فقهاء وخاصة من المعاصرين، أعادوا النظر في تلك المسائل المرتبطة بالحقوق الاجتماعية للمرأة»[2].

وعندما سئل عن الأحكام التي لا تنسجم مع واقع المرأة، وينبغي أن يعيد الفقهاء النظر فيها؛ قال الشيخ المهريزي في خاتمة الجواب: «إن جميع مسائل المرأة بحاجة إلى إعادة نظر، إذ إن المسائل التي قد ندافع عنها اليوم، مثل قاعدة الإرث يجب أن نعيد النظر فيها، ونرى كيف يمكن اليوم تبيينها، أو كيف يمكن درء الشبهات المثارة حولها»[3].

ومن الواضح أن تلك الصورة المتشكّلة حول المرأة في تصوّرات بعض الفقهاء، ترجع بشكل أساسي إلى نصوص وروايات وردت في

---

(1) مهدي مهريزي، الاتجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة، ص91.

(2) مهدي مهريزي، نحو فقه للمرأة يواكب الحياة، ص221.

(3) المصدر نفسه، ص263.

كتب السنّة الشريفة، وكانت بحاجة إلى مزيد من الفحص والتشخيص في سندها ومتنها قبل العمل بها والبناء عليها، والكشف عن كيفية التعامل معها لكونها تحتمل تفسيرات وتأويلات متعدّدة ومتباينة، ولا تخلو من غموض والتباس، إلى جانب الحاجة إلى الكشف عن طبيعتها وقيمتها التاريخية والأخلاقية، والنظر إليها في إطار الرؤية الكليّة للإسلام، وبصورة خاصة في إطار رؤية الإسلام الكليّة للمرأة.

وقد تعرّضت تلك النصوص والروايات إلى مراجعات ومحاكمات من فقهاء معاصرين، وبالذات من أصحاب المنحى التجديديّ في الفقه. فحين يتحدث الشيخ محمد مهدي شمس الدين عن طبيعة النصوص المرويّة في السنّة حول المرأة، يقسّمها إلى قسمين: نصوص ضعيفة السند أو مرسلة أو مرفوعة، لا تصلح لأن تكون أدلّة على الحكم الشرعي، ونصوص معتبرة شرعاً بين صحاح وموثقات وحسان، فهي من ناحية السند صالحة للدلالة على الحكم الشرعي إذا ثبت أنها واردة لبيان الحكم الشرعي الإلهيّ، ولم تكن تدبيراً لمواجهة حالة طارئة، أو توجيهاً خاصًا بشخص معين في حالة معينة.

وفي نقده لطريقة تعامل الفقهاء مع هذه النصوص، يقول الشيخ شمس الدين: «جرى كثير من الفقهاء في فقه المرأة على العمل بما رُوي من النصوص من دون احتراز عن الأحاديث الضعيفة، ومن دون محاكمة لمتون الأحاديث المعتبرة»[1].

وعندما تعرض الشيخ الصانعي لمثل هذه الروايات في سياق بحثه

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1994م، ص24.

عن نقد مستندات النظرية المشهورة عند الفقهاء في إثبات ولاية الجدّ ونفي ولاية الأم على الأولاد الصغار المتوفّى أبوهم، يشير إلى طائفة من الروايات واردة في كتاب الوصيّة، حيث استغرب وجود روايات تضع المرأة وشارب الخمر في مصاديق السفهاء، وحسب قوله: «والذي يبعث على الأسف والاستغراب، ولا يمكن قبوله بأي وجه من الوجوه، أن هناك ثلاث روايات واردة في باب الوصيّة، يمكن أن يُثار فيها احتمال الدَّسّ والوضع والنوايا السيئة، ومفاد هذه الروايات عَدّ كلٍّ من المرأة وشارب الخمر من مصاديق السفهاء في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ﴾ وأنهما لا يصلحان وصيًّا».

وبعدما أشار إلى هذه الروايات الثلاث، ومنها موثقة السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه عن علي (ع) قال: «المرأة لا يُوصى إليها؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ﴾». يُعقِّب الشيخ الصانعي بقوله: «إن مفاد هذه الروايات مخالف للأصول القرآنية والسنّتية والعقلية المسلمة؛ ولهذا لا يمكن الأخذ بها حتى لو كان بعضها صحيحاً من ناحية السند، فهل يمكن القول بأن تمام النساء من السفهاء؟ هل يمكن نسبة ذلك إلى النسوة العظيمات جميعهنّ في تاريخ الأديان وتاريخ الإسلام»[1].

ومن هذه الروايات اقترب الشيخ الصانعي وشكَّك في صحة ما ورد في (نهج البلاغة) حول نقصان عقل النساء وإيمانهن، وعَدَّ هذا الأمر من الواضحات، وحسب كلامه «من الواضح أن ما جاء في نهج البلاغة لأمير المؤمنين (ع)، حول نقصان عقل النساء وإيمانهن ليس صحيحاً،

(1) الشيخ يوسف الصانعي، قيمومة الأم، ص42.

بل لابدّ من طرحه عرض الجدار، أو ردّ علمه إلى أهله، وهم المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين، ذلك أنه من المسلَّم به أن مفاد هذه النصوص مخالف للقرآن والقواعد؛ إذ كيف يمكن أن يأمر الله النساء بترك الصلاة في بعض الأوقات، فيتركنها، امتثالاً لأمره وإطاعة لمطالبه، ثم يكون ذلك موجباً لنقص إيمانهن؟ فهل طاعة الأوامر الإلهية توجب نقصان الدين والإيمان؟»[1].

انطلاقاً من هذا كلّه كان من الضروري تغيير الصورة المتوارثة عن المرأة في الدراسات الفقهيّة، تلك الصورة التي تنتمي إلى الماضي، ولم تعد صالحة للبقاء في الحاضر، وهي لا تسيء فقط إلى المرأة، وإنما أيضاً إلى الفقه الإسلامي وإلى الفقهاء، وذلك لأن واقع المرأة المسلمة اليومُ يقدِّم صورة مغايرة تماماً لتلك الصورة القديمة.

(1) الشيخ يوسف الصانعي، قيمومة الأم، ص44.

ـ 3 ـ

التحرّر من آراء السابقين

لا بدّ من القول أنّ التحرّر من آراء السابقين هو السّمة البارزة التي ظهرت وتجلّت عند أصحاب المنحى الفقهيّ الجديد في الموقف تجاه المرأة، ولا ينبعث التجديد عادة في أيّ زمان ومكان، وفي أيّ بُعد ومجال، إلّا بعد التحرّر من هذه الآراء، والتخلّص من ذهنية الخضوع والتبعيّة، وامتلاك الشجاعة الفكرية، وإلّا حين ينظر الناس المعاصرون إلى أنفسهم على أساس أنهم قادرون على أن يجتهدوا كما اجتهد السابقون تماماً.

ولا شكّ في أنّ انفتاح باب الاجتهاد في الفقه هو الذي يولد الاستعداد للتحرّر من آراء السابقين، وينمّي هذه الروح، ويخلق مثل هذه الشجاعة.

هذا الموقف نلمسه عند السيد البجنوردي، الذي يرى أن من الشروط الذاتية والموضوعية التي يجب توافرها عند الفقيه ليكون مجدِّداً، هو عدم الالتزام بآراء من سبقه من الفقهاء، وأن يتحرّر من سلطة القدماء المعرفيّة والفقهيّة: «فإذا اعتقد الفقيه أن المتقدّمين أَفْقَه منه وأعلم

سيشكّل هذا الاعتقاد قيداً ومعوّقاً اجتهاديّاً، يجعله يصبُّ جهده للبحث عن أدلّة تدعم آراءهم وتصوِّبها نتيجة لوقوعه تحت تأثير سلطة أولئك)[1].

وحينما يصل البجنوردي إلى موضوع المرأة، يرى أن الموقف الفقهيّ من هذا الموضوع كان متأثّراً برأي الأوائل، وأن الفتاوى السائدة في هذا الشأن متأثّرة بآراء القدامى وحسن الظنّ بهم، وبالبيئة والتقاليد والأعراف، وعدم الجرأة على مخالفة مشهور الفقهاء. ويرى في المقابل أن باب الاجتهاد مفتوح، وفي الأصل يُحرّم على المجتهد أن يقلّد رأي غيره، بل عليه أن يُفتي بما يراه بقطع النظر عمّا قاله الآخرون، ويستقل برأيه واجتهاده واستنباطه[2].

من جهته، بحث الشيخ محمد مهدي شمس الدين مسألة أهليّة المرأة لتولّي السلطة العليا في الدولة الحديثة، فتبيَّن عنده، بُعد النظر في الأدلّة، أنّ ما تسالَم عليه الفقهاء من عدم مشروعيّة تصديها وتوليتها للسلطة، هي دعوى ليس عليها دليل مُعتَبر، وآمل أن يكون هذا البحث حافزاً للفقهاء على إعادة النظر والبحث في بعض المسلّمات الفقهيّة، بإعادة النظر والبحث في أدلّتها، وفي طرق الاستدلال عليها، وعدم الاسترسال في الاتّكال على فهم فقهائنا القدماء[3].

وفي هذا السياق أيضاً، يرى السيد محمد حسين فضل الله «أن

(1) السيد محمد البجنوردي، تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، ص91.
(2) المصدر نفسه، ص103 ـ 104.
(3) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولّي السلطة، بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1995م، ص6.

اجتهاد القدماء كان مرتكزاً على ثقافتهم، ونحن نعرف أن القدماء اختلفوا فيما بينهم حسب اختلاف ثقافتهم، ولذلك يمكن لنا أن نختلف مثلهم بأن ندرس النصوص دراسة جديدة كما لم يدرسها أحد قبلنا، مع ملاحظة الفهم السابق عندما نريد أن نؤكد فهمنا»[1].

وفي مجال التطبيقات الفقهيّة، أظهر الشيخ يوسف الصانعي استقلاليّة في الرأي، وتحرّراً من آراء الفقهاء السابقين، ودعا إلى وضع حدود فاصلة بين احترام الفقهاء الماضين، وبين تناول أفكارهم ونظريّاتهم الفقهيّة بالنقد والمناقشة، مبيّناً أن تقدير جهود الفقهاء السابقين في حفظ الموروث الفقهيّ، لا يعني تصويب رؤاهم في ما ذهبوا إليه، وتجلّى ذلك في دراساته الفقهيّة الجديدة والمعاصرة حول مسائل المرأة، التي توصّل فيها إلى آراء واجتهادات خالف فيها رأي المشهور عند الفقهاء، وظلّ ينتقد مستندات نظرياتهم، ودخل في محاكمات استدلالية مع هذه النظريات، تثبيتاً لرأيه، وتأكيداً عليه بالقواعد والأصول الاستدلاليّة والبرهانيّة، ونفياً لرأي المشهور، وتضعيفاً له، وكشفاً عن ثغراته، وما يعتريه من ضعف وخلل وعدم تماسك.

وسوف نتحدّث لاحقاً عن بعض هذه الآراء والاجتهادات، والجديد الذي تميّزت به عن رأي المشهور نظراً لأهميّة التحرّر من سلطة القدماء وهيبتهم والذي لولاه لما انبعث اليوم في داخل الفقه الإسلامي هذا المنحى الفقهيّ الجديد.

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر، (الكلمة)، مجلة فصليّة، بيروت، السنة الثانية عشرة، العدد 46، شتاء 2005م ـ 1426هـ، ص96.

ـ 4 ـ

مرجعيّة الرؤية القرآنيّة

من السمات الأساسيّة التي ميَّزت أصحاب المنحى الفقهيّ الجديد في تكوين رؤيتهم للمرأة، استنادهم الواضح إلى القرآن الكريم في الاستنباط الفقهيّ، وفي محاكمة الروايات الواردة في كتب الحديث، وفي الكشف عن رؤية الإسلام الكليّة للإنسان والمجتمع والكون، وملامح ومكوّنات هذه الرؤية في مجال المرأة.

لقد وجد هؤلاء أن هناك مفارقة واضحة بين الصورة التي يعرضها القرآن للمرأة، والصورة التي تعرضها الكثير من الروايات في السنّة الشريفة، فالقرآن تحدّث عن نماذج متعالية عن تلك النواقص التي أشارت إليها بعض الروايات وربطتها بها، ومن هذه النماذج امرأة فرعون التي ضرب الله بها مثلاً للذين آمنوا، في إشارة لعظمة هذا الموقف، والحاجة الملحّة لتذكّره المستمر، والاعتبار به في كلّ زمان ومكان، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1].

(1) سورة التحريم: الآية 11.

من الواضح أنّ القرآن صوّر بهذا النموذج كيف يمكن أن يتغلّب الإيمان على الضعف عند المرأة وهي في قمَّة مركز السلطة والجاه والرفاه والنعيم الذي لا يُضاهى ولا يُوصف، ومن الصعب التخلّي عنه، ولاسيّما أنّها ميَّالة بطبعها إلى الرخاء والنعيم، وإلى الجمال والزينة. ففي ظلّ كلّ ذلك أظهرت امرأة فرعون إيمانها، وكشفت عن قوة حقيقية في شخصيتها، جعلتها تتغلب على الضعف الذي هو من أكثر ما يميّز النساء. وهي عندما قالت: ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ﴾ كأنها أرادت أن تُصوِّر مستوى النعيم والرفاه الذي كان يحيط بها من كل جانب، وأرادت من الله أن يُعوِّضها عن ذلك ببيت في الجنة. وهنا يُطرح سؤال ملحّ هو: إذا كانت المرأة تظهر هذا المستوى من الإيمان، ويتغلّب عندها الإيمان في مثل هذا الموقف الذي يختاره الله ليضرب به مثلاً حتى يتذكّره الناس وينتبهوا إليه، فهل يصحّ القول والادّعاء أنّ النساء ناقصات الإيمان!

أمّا النموذج الآخر الذي تحدّث عنه القرآن الكريم، فهو نموذج بلقيس ملكة سبأ، في إشارة منه إلى رجحان العقل عند المرأة، وهي القصة التي يكاد الحديث لا يتوقف عنها في كلّ ما يتناول موضوع المرأة ويقترب منه، وذلك لشدَّة أهميّة هذا الموقف الذي يظهر حكمة وتعقّل المرأة في أشدّ الظروف خطورة، ولكون الموقف يتحدّث عن علاقتها بالحكم والدولة، وهو من المواقف البليغة للغاية التي تحدَّث عنها القرآن، وهو من أكثر المواقف أهميّة في دحض تلك التصوّرات التي تنتقص من مكانة المرأة ودورها.

كما تُعَدُّ قصة ملكة سبأ أهمّ قصة تحدَّث عنها القرآن حول علاقة

المرأة بالحكم والدولة، حيث يقول تعالى: ﴿قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ وَإِنِّى مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[1]

في هذا السياق، يشير الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهو يتحدث عن هذه القصة، إلى أنه لم يرد في هذه الآيات تنديد أو نقد لكون بلقيس ملكة بوصفها امرأة، كما لم يرد تنديد أو نقد لشعب سبأ على أنه خضع لحكم امرأة وهي بلقيس، ويُعلّق على هذه الملاحظة في الهامش بقوله: «وهنا نلاحظ أنّا لا نجد في القرآن كله منعاً أو ذماً لكون المرأة ذات سلطة في المجتمع، أو لكون المجتمع محكوماً ومقوداً من قبل امرأة»[2].

ويختتم الشيخ شمس الدين ملاحظاته حول هذه القصة بقوله: «إن هذا المثال يكشف عن أن شخصيّة المرأة مؤهّلة للحكم والقيادة كالرجل، وأنها كالرجل أيضاً يمكن أن تقود إلى خير ويمكن أن تقود إلى شرّ، وأن الضعف والخوف والقصور الفكري ليست طبائع في المرأة، بل هي نتيجة تربية خاصة وثقافة معيّنة درجت بعض المجتمعات عليها»[3].

(1) سورة النمل: الآية 29 ـ 35.
(2) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، ص34.
(3) المصدر نفسه، ص36.

وقد أظهر لنا القرآن الكريم في هذه القصة، كيف أن المرأة يمكن لها التفوّق على الرجل في أهمّ أمرين طالما حاول أن يتملكهما لذاته، ويعدّهما من أوثق الأمور ارتباطاً بهوية الذكورة وطبيعتها، هما العقل والسلطة، وأراد الرجل أن يوجّه المعرفة والتاريخ بما يخدم هذا الأمر والبرهنة عليه، وهذا ما دحضته هذه الآيات التي صوَّرت انحياز المرأة إلى العقل، حين شاورت بلقيس أهل الحلّ والعقد عندها، ولم تستبد برأيها: ﴿قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَـٰبٌ كَرِيمٌ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَـٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ قَالَتْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ في مقابل انحياز الرجل إلى القوة والتظاهر بها ﴿قَالُوا۟ نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾.

وعليه، فإذا كان القرآن الحكيم يصوّر المرأة برجحان العقل فهل يصح لنا اتهامها بنقصان العقل!

وبعدما تطرّق الشيخ شمس الدين إلى هذه الأمثلة والقصص، أراد منها التأكيد على ما سمّاه مرجعية الرؤية القرآنية في عملية الاستنباط الفقهيّ، حيث رأى أن تلك الأمثلة تكشف عن الرؤية الإسلامية لموقع المرأة في نظام القِيَم ونظام الحقوق والواجبات في الشريعة الإسلامية، وأن هذه الرؤية القرآنية ـ حسب رأيه ـ هي المناخ التشريعيّ للأحكام، فهذه الأحكام ليست بلا جذور، وليست بلا إطار وفلسفة، بل هي تركز على قاعدة عامة تعبّر عنها هذه الرؤية القرآنية، وبذلك تكون هذه الرؤية مرجعاً في فهم النصوص التشريعيّة وتفسيرها[1].

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الستر والنظر، ص38.

وحين أشار الشيخ شمس الدين إلى منهج التعامل مع النصوص الواردة في السنّة حول المرأة والأسرة، أكّد ضرورة ملاحظة هذه النصوص على ضوء التوجيه القرآني، وأما ملاحظتها بمعزل عن التوجيه القرآني، فسوف يؤدّي حسب تقديره إلى خلل في عملية الاستنباط.

وبالعودة إلى الشيخ يوسف الصانعي، في دراساته الفقهيّة حول المرأة، نلمس وبوضوح كبير استناده إلى القرآن الكريم وإلى الأصول القرآنية التي على أساسها ظلّ يُحاكم ويرجِّح الروايات من جهة المعارضة أو الموافقة، وهكذا في صياغة آرائه، واستنباط اجتهاداته.

وفي نطاق هذه الملاحظة، تتكشّف مفارقة ما بين المنحى القديم في الفقه، والذي يستند بصورة أساسيّة إلى النصوص الواردة في كتب السنّة، وبين المنحى الجديد الذي يحاول أن يستند بصورة أساسية إلى نصوص القرآن، وجعل الأصول القرآنية حاكمة على السنّة وموجِّهة ومفسّرة لها، وبالعودة إلى جميع آيات القرآن وليس آيات الأحكام فقط والتي تقدّر بخمسمائة آية أو تزيد أو تنقص.

وإذا كان المنحى القديم في الفقه أخذ من القرآن آيات الأحكام فحسب، فإن المنحى الجديد حاول أن يجعل من القرآن بكلّ آياته مرجعاً وموجِّهاً ومفسِّراً لجميع مسائل الفقه، ومنها المسائل المتعلّقة بالمرأة.

ـ 5 ـ

التفكيك بين الشريعة وأقوال الفقهاء

بديهيّ القول إنّه في اللحظات التي يتمّ فيها التنبّه إلى ضرورة التمايز والتفكيك بين ما هو ثابت وما هو متغيّر، وبين ما هو من الدين أصالة وما هو من الفكر اجتهاداً، في مثل هذه اللحظات تتهيّأ فرص انبعاث فكرة التجديد، وهي الفكرة التي تلامس وبشكل أساس ما تعلّق بالفكر الإنساني فحصاً ونقداً وتفكيكاً في نطاق الهدم، وسعياً وتطلّعاً نحو الإبداع والابتكار والاكتشاف في نطاق البناء.

وثمة هدفان لهذا التفكيك بين ما هو من الدين وما هو من الفكر الإنساني، الهدف الأول: حتى لا يُفهم التجديد في حالة انبعاثه ويفسّر بوصفه خروجاً على الدين أو تجاوزاً له، ولا حتى احتكاكاً ومسًّا به، وأيضاً لقطع الطريق على الذين يعترضون على هذا النهج ويرفضونه، ويضعون العراقيل في دربه، ويتّهمونه بالخروج على الدين، أو التجرُّؤ عليه، وتمييع التعامل معه، أما الهدف الثاني فلِكَيْ يعطي الناس أنفسهم الحق في فحص ونقد الأقوال والنظريات التي تحسب وتصنّف ضمن الفكر الإنسانيّ، بوصفها اجتهادات وتصوّرات قابلة للخطأ والصواب،

ومعرّضة للنقص وعدم الكمال، وتتأثّر بشروط ومقتضيات الزمان والمكان، وبطبيعة المجتمع والبيئة الثقافية، الوضع الذي يجعلها تتأثّر من حيث قيمتها وحيويّتها مع تقادم الزمن المتسارع في حركته، والمتغيّر في مساراته.

ويُعبِّر هذا التفكيك عن تطوّر فكريّ ومنهجيّ، ولا بدّ من الوصول إليه، لكي تتحدّد وتتبلور طرائق ومنهجيّات الفهم، والتعامل مع ما هو من الدين ويكون أزليًّا ومتقادماً مع الزمن، وما هو من المعرفة الإنسانية ويكون نسبيًّا ومتغيِّراً. ومن دون هذا النمط من التطوّر يلتبس التجديد ويكون غامضاً، ومعرّضاً لسوء الفهم والتفسير، وذلك لعدم الوضوح في طبيعة حدوده ومجاله وغايته، وهل هو تجديد في الدين أم في المعرفة الدينية؟

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الإشكالية تعدّ واحدة من أعقد الإشكاليات في المسيحية والفكر المسيحي، وذلك بعدما امتزجت المعرفة الدينية البشرية بالدين منذ القدم، وبات من الصعب عند المسيحيين فصل هذين الأمرين والتفكيك بينهما، الوضع الذي ترتّب عليه تعدّد واختلاف التفسيرات والتأويلات بحسب تعدّد الأناجيل. أما علم اللاّهوت الذي عُرف في الفكر المسيحي، فقد جاء أساساً لكي ينظّم المعرفة الدينية المسيحية في إطار ما حصل فيها من تعدّد واختلاف في التفسيرات والتأويلات.

بيد أنّه في مجال الفقه الإسلامي، تنبَّه أصحاب المنحى الجديد إلى مثل هذا التفكيك، حين ميَّزوا بين الشريعة وأقوال الفقهاء، وشكَّل لهم هذا التفكيك مدخلاً لنقد وفحص أقوال الفقهاء وعدم التسليم الكامل

بها، وفي البحث والكشف عن آراء واجتهادات جديدة ومعاصرة، مرتكزين فيها على القواعد والأصول الاجتهادية المتعارف عليها عند أهل هذا الفن.

ونلمس هذا التنبّه في التفكيك وعلاقته بالتجديد، عند الشيخ الصانعي حين يتساءل عن سبب الاختلاف وعدم المساواة بين الزوج والزوجة في تبادل الإرث بينهما، حين يُمنح الزوج عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته ما زاد على سهمه من الإرث، ولا تمنح الزوجة عندما تكون هي الوارث الوحيد للزوج ما زاد على سهمها، فما هو مستند هذا الحكم؟ هل الشريعة هي التي أرادت ذلك لمصالح دقيقة وعميقة؟ أم أن استنباط فريق من الفقهاء امتزج بحكم الشرع فأنتج ذلك الحكم؟

من هنا، يرى الشيخ الصانعي أن المدارك والمستندات التي اعتمدت في هذه المسألة، بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهيّة معمّقة، وقد أراد أن يمهّد لها ببعض النقاط، في قوله: «لا بدّ من التمييز بين رأي الفقيه وبين الشريعة الواقعية، وهذه ضرورة لازمة، إذ بدونها لا يمكن القيام بأيِّ تغيير في النظام الفقهيّ والحقوقيّ، بمعنى أنه ما دام هذا التصوُّر راسخاً في الأذهان، مهيمناً عليها، أي اعتقاد التطابق والتماهي بين الشريعة والسنَّة من جهة، وفتوى الفقيه من جهة ثانية، فسوف تظلّ الشريعة الحقيقيَّة رهينةً ومنحصرة بفتوى الفقيه، فتكون أيُّ مخالفة نظرية أو عملية له مخالفةً لأحكام الله تبارك وتعالى، ومن ثم ستكون أيُّ محاولة مغايرة في هذا المجال تعدِّياً على حريمٍ لا يجوز التعدّي عنه، وهذا ما سيفقدنا أيّ قدرةٍ على الإصلاح أو التغيير في الفقه الإسلامي،

بل سيعني ذلك انسداد باب الاجتهاد أو موت البحث والتحقيق، والختم على الفقه بختم النهاية»[1].

كما نلمس هذا التنبُّه عند السيد محمد البجنوردي وهو يناقش إمكانية إعادة النظر في اختلاف الحقوق بين الرجل والمرأة، حيث يرى أن «ليس كل ما هو في الفقه جزءاً من الدين، وذلك أننا نحن الشيعة نعتقد بأن المجتهد يخطئ ويصيب، فكثيرة هي الموارد التي تعتبر فقهيًّا حقوقاً خاصة بالرجل أو المرأة، أو يُنظر إليها على أنها تختلف بين الرجل والمرأة يمكن إعادة النظر فيها، إنها قابلة لإعادة بحثها ودراستها مجدّداً مثل شهادة المرأة، وإرث الزوجة من زوجها المُتوفَّى، وكيفية القصاص وألوانه، ومسألة الديّات وتولّي المرأة القضاء، ومسائل أخرى»[2].

من جهته، عندما بحث الشيخ شمس الدين مسألة أهليّة المرأة لتولّي السلطة، دخل إلى هذه المسألة من باب التفريق بين ما سمّاه بديهيّات الفقه وبديهيّات الشريعة، وافتتح كتابه بهذه التفرقة حيث قال: (لا ريب في أن كثيراً من بديهيّات الفقه هي من بديهيّات الشريعة، خاصة فيما اجتمعت عليه مذاهب المسلمين وفقهاؤهم، ولكن لا يمكن للفقيه أن يجزم بأن كلّ ما كان من بديهيات الفقه فهو من بديهيات الشريعة، فقد ثبت أن بعض البديهيات في مذهب أو أكثر ليست من بديهيات الشريعة، وفي بعض الحالات فإن البديهيات في جميع المذاهب ليست من بديهيات الشريعة بل للنظر فيها مجال»[3].

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي، إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة الثقلين الثقافية، 1427هـ، ص12.

(2) مهدي مهريزي، الاتّجاهات الدينية في تاريخ إيران المعاصر: الموقف من مسألة المرأة، ص90.

(3) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، ص5.

ـ 6 ـ

التجديد الفقهيّ وروح العصر

لا ريب في أنّ نزعة التجديد وثيقة الصلة بالاقتراب من روح العصر، وإدراك شروطه ومتطلّباته، وبهذا الاقتراب والإدراك تنبعث فكرة التجديد أو نزعة التجديد، حيث تصبح هناك إمكانية لقياس الماضي مع الحاضر، وفي الحاضر يصبح التراجع في قياس مع التقدّم على مستوى المعرفة الإنسانية والتمدّن الإنساني.

وينكشف مع هذا القياس مدى وطبيعة المسافة العلميّة والمدنيّة التي تفصل الماضي عن الحاضر، وتفصل المجتمعات المتخلّفة عن المجتمعات المتقدّمة، ويأتي التجديد لغرض تدارك وعبور هذه المسافة، والوصول إلى المستوى الذي وصل إليه العصر من المعرفة والتقدّم، أو القدرة على مواكبته، أو الاستعداد لبناء القدرة لمواكبته، ومحاولة فهمه وتكوين المعرفة به.

وفي مجال الفقه والشريعة الإسلامية، يُثبت التجديد بالاستناد إلى القاعدة المشهورة عند المعاصرين، والتي تؤكّد على صلاحيّة وبقاء الشريعة الإسلامية لكلّ زمان ومكان، الأمر الذي يتطلّب البحث الدائم

والمستمر عن العلاقة بين الشريعة وقاعدة الزمان والمكان، أو بين الشريعة والعصر، لكي تحافظ الشريعة على دينامية التواصل الحيويّ مع تقادم الزمان وتغيّر المكان، ومع تحوّلات العصر وتطوّراته المستمرة وغير المنقطعة.

وقد تطوّر الوعي والإدراك لقاعدة الزمان والمكان وتنامى بصورة كبيرة في مجال الفقه والشريعة الإسلامية، حتى صارت هذه القاعدة تعدُّ اليوم من المباني الفقهيَّة التي يُستند إليها في استنباط الأحكام على مستوى النظر، وفي تطبيقاتها على مستوى العمل.

كما يتأكّد التجديد في هذا المجال أيضاً، بالاستناد إلى مبدأ ومفهوم الاجتهاد، الذي يراه الدكتور محمد إقبال مبدأ الحركة في الإسلام، وهو المفهوم الذي جاء لتشكيل العلاقة الدائمة والمستمرّة والحيويّة بين الشريعة والحياة، وبين الشريعة والعصر، وبواسطته تواكب الشريعة متطلّبات الحياة المتجدّدة، وتستجيب لمقتضيات العصر المتغيّرة.

والعلاقة بالعصر تشكّل مدخلاً أساسيًّا لفهم وتفسير مكوّنات وأبعاد وحتى فلسفة المنحى الفقهيّ الجديد في مجال المرأة، ومن طبيعة هذه العلاقة أن تمثّل حافزاً فعَّالاً ومستمرّاً يدفع نحو تبنّي واختيار منحى التجديد، لأننا في عصر يشهد أعظم ثورة في المعلومات، وتتراكم فيه المعرفة الإنسانية بصورة متسارعة، وتتلاحق التطوّرات بطريقة مذهلة وفي الميادين كافة، وبات العالم فيه متداخلاً بين أجزائه المتباعدة في الموازين الجغرافية، وما يتحدّث به العلماء عن إنجازاتهم واكتشافاتهم في الميادين المختلفة يبعث حقّاً على الدهشة والإعجاب.

لهذا، فإنَّ من يقترب من العصر سوف يتكوّن لديه عالم واسع من

الخيال والتأمّلات، التي تدفع وبقوة نحو المراجعة والنقد وإعادة النظر، كما أنّ هذا الاقتراب، له انعكاسات واضحة على طرائق النظر، ومنهجيّات التفكير، وعلى طبيعة الذوق الفنّي.

ومن داخل الفقه الشيعي، يُعَدُّ الشيخ الصانعي أحد أكثر الذين عبَّروا عن تأثير العلاقة بالعصر في منحى التجديد في الفقه، ولديه نص في هذا الشأن أظنّ أنّه سوف يُعرف به لاحقاً لشدة أهميّته وبلاغته، وستظلّ الحاجة لتذكُّره والعودة إليه ملحّة عند الذين يبحثون عن علاقة الفقه بالعصر. ففي هذا النص يقول: «إن الحركة داخل النظام الفقهيّ، ومراعاة المصادر والموازين الاجتهادية الصحيحة، مع الإقرار بالاجتهاد الحراكي الحيّ مع الزمان والعصر، من ضرورات العصر ومتطلّباته؛ ذلك أن المناخات الجديدة والتحوُّلات الحديثة صارت بحاجة إلى اجتهاد يقبل بتأثير عنصرَيْ الزمان والمكان، وتأثيرهما يحتاج بدوره إلى معرفةٍ بالاجتماع والمجتمع، والإقرار بتأثيرات الفتاوى اجتماعيّاً على حياة الناس، وهو ما يمكنه أن يقدِّم إجابات عديدة جدًّا للمشكلات المستجدة، وهي المشكلات التي يؤدّي أخذها بعين الاعتبار إلى بث روح جديدة في الفقه، وفتح أفق جديد له، أما تجاهل ذلك كلّه فلن يجرّ سوى إلى التخلّف عن الحركة المتواصلة الدؤوبة للمجتمع كلّه»[1].

ودلالةً على هذا الإدراك لروح العصر عند الشيخ الصانعي، يكفي أنه عَنْوَن سلسلة أبحاثه الفقهيّة الجديدة بعنوان «سلسلة الفقه المعاصر»، وظلّ يشير إلى هذا المعنى في مقدّمات هذه الأبحاث لقناعته الراسخة

(1) الشيخ يوسف الصانعي، إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، ص13.

بهذا المنحى، ولإثبات قدرة الفقه على إدارة الحياة البشرية المعاصرة، ونفي مظاهر العجز والجمود عنه.

وقد رأى أن هذا المنحى المعاصر بات يقلق الفقهاء، وحسب قوله: «من أكبر ما يقلق الفقهاء الملتزمين العارفين، خلوص الفقه الإسلامي وإنتاجيته، فمن جهة على الفقيه أن يراقب حركة الفقه ألاَّ تنزاح عن الإطار القواعدي الاجتهادي لمصادر الوحيانية المقدسة، ومن جهة أخرى عليه أن يحمي الاستنباط والاجتهادات عن أن تغدو مظهراً لعجز الفقه عن إدارة الحياة البشرية»[1]. وعلى هذا النهج تنبني ـ حسب رأي الشيخ الصانعي ـ فلسفة هذه الدراسات التي تسعى بجد ـ كما يقول ـ إلى الجمع بين الأصالة والواقعيّة، ولهذا فهي ترصد الموضوعات والمسائل الجديدة والمستجدّة، وما يُأمل منها أن تفتح السبيل إلى دراسات جادة وجديدة للفقه الإسلامي.

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي، مساواة الديّة.. الرجل والمرأة والمسلم والكافر، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ ، ص9.

ـ 7 ـ

اجتهادات تُساوي بين الرجل والمرأة

بعدما تحدّدت الملامح الأساسية المكوّنة للمنحى الفقهيّ الجديد في مجال المرأة، بات من الضروريّ الكشف عن طبيعة المكوّنات الاجتهادية التي تجلّى فيها وتميَّز بها. وفي هذا الشأن سوف نعتني بشكلٍ أساس بآراء واجتهادات الشيخ يوسف الصانعي لكونها الأكثر أهميّة وظهوراً وتعبيراً عن هذا المنحى، ولشدَّة عنايته بقضايا المرأة التي أفرد لها زاوية خاصة في موقعه الإلكتروني على الإنترنت.

فقد جعل الشيخ الصانعي أساس عمله ـ كما يقول ـ إعادة النظر في الأحكام بشكل متواصل؛ إذ يرى أنّ كثيراً منها قابل لهذا الأمر، ويمكن تطبيقه في زماننا من دون أن يتأثّر الإيمان والأحكام الأساسية للمسلمين بها، ويمكن معرفة ذلك ـ حسب رأيه ـ بأدنى مستوى من الدراسة، ولكن، على الرغم من السعي الذي قام به ظلّت هذه الأحكام من دون تغيير.

وهو يُعرِّف عن نفسه في مجال الإفتاء، بأنه ينظر في فهم الآيات والروايات، وفي أصول الاستنباط، على أساس مبدأ السهولة في

الإسلام، واضعاً نُصب عينيه باستمرار وصية الشيخ محمد حسن النجفي للشيخ مرتضى الأنصاري في أن يقلّل من احتياطاته لأن الإسلام شريعة سهلة.

وقد شرح الشيخ الصانعي آراءه الجديدة في سلسلة أصدرها بعنوان «سلسلة الفقه المعاصر»، في خطوة لعلّه يراد منها إبراز هذه الآراء والتعريف بها، خصوصاً في المجال الذي يتّصل بقضايا المرأة، وهي القضايا التي تظهر وكأن هذه السلسلة من الدراسات جاءت من أجلها في الأساس.

ومن حيث التصنيف، فإن هذه الدراسات على صغر حجمها، تصنف في مجال الفقه الاستدلالي الذي تُناقَش فيه الآراء نقداً وتحليلاً، نفياً وإثباتاً، على أساس الأدلّة والبراهين من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، وبقية القواعد والأصول الاجتهادية الأخرى.

وفي إطار عرضنا لهذه الآراء، سوف نكتفي بالقدر الذي يعبِّر عن رأي الشيخ الصانعي من دون الخوض في تفاصيل المناقشات الاستدلالية، ومن هذه الآراء كما جاءت مرتبة في السلسلة:

أولاً: مساواة الرجل والمرأة في القصاص

يرى الشيخ الصانعي أن أحد الأسئلة الرئيسية في مسألة القصاص، يتمثّل في تساوي أو عدم تساوي قصاص الرجل والمرأة، فالرأي المشهور عند الفقهاء يقوم على أساس مبدأ عدم التساوي في هذا القصاص، ومعنى ذلك: لو أن رجلاً قتل امرأة فلا يمكن لأولياء المرأة قتله إلّا إذا منحوا ورثته نصف دية الإنسان الكامل، أما إذا قتلت المرأة

رجلاً فإنَّ بإمكان أولياء الرجل قَوَدها به، وكأن الفقهاء ـ في تقديره ـ يرون للذكورة فضيلة وأفضلية لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة.

وتُعَدُّ هذه المسألة في نظره من الملفات التي يجابه بها الفقه الإسلامي، حيث يصنّفها البعض بأنها مخالفة لحقوق الإنسان وللعدل والإنصاف.

أما الرأي الذي توصل إليه الشيخ الصانعي فيقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنه لا توجد أية خصوصية مميّزة من ناحية الجنس والديانة، وكل ما كان مخالفاً لذلك لابدّ من توجيهه أو ردّ علمه إلى أهله. فالقرآن الكريم عَدَّ البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أيّ فرق أو تمييز بينهم في مبدأ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانية الكامنة. وأن عدم التساوي هو ظلم بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أن النساء يساوين الرجال في الهويّة الإنسانية، وفي الحقوق الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

ومن جهة العقل، يرى أن التمييز في القصاص لا ينسجم مع القواعد العقلائيّة المسلَّمة، والأحكام العقليّة اليقينيّة، ذلك أن العقل يَعُدُّ الظلم من الله قبيحاً، وصدوره عنه تعالى مُحالاً، ومن الواضح عنده أن التمييز في القصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

وفي السياق ذاته رفض ما يُقال من أن هذا التمييز له علاقة من جهة كون نفقة المرأة على الرجل، وعَدّ الرجل هو أساس اقتصاد الأسرة وعمودها، فهذا الرأي في نظره هو تبرير لا أساس ديني وعلمي له، ذلك

أنه من اللآزم صدقه على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين، وممن لا يُرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة وهي كثيرة اليوم، رغم أنهم لا يرضون بذلك.

وأما الروايات الواردة في هذه المسألة فهي عنده أعجز من أن تقع مرجعاً للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهيّ، نظراً لمخالفتها القرآن الكريم، إضافة إلى جملة من الإيرادات المسجّلة عليها من جهة فقه الحديث[1].

ثانياً: مساواة الرجل والمرأة في الديّة

في هذه المسألة، يرى الشيخ الصانعي أن من الاستفهامات الجادة في الفقه الإسلامي، الاستفهام الذي يدور حول الديّة وعدم تساويها بين الرجل والمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء، بل يمكن القول تمام فقهاء الإسلام عدا نزر يسير منهم إلى أن ديّة المرأة تقع على النصف من ديّة الرجل، كما ذهبوا في الجراحات إلى أن ديّة المرأة تساوي ديّة الرجل إلى الثلث، فإذا تجاوزت الثلث غدت ديّة المرأة نصف ديّة الرجل.

وبخلاف هذا الرأي المشهور، يرى أن الروايات الواردة في مقام بيان الديّة ومقدارها تدلّ على تساوي قيمة الدم، وليس هناك شواهد في القرآن الكريم تدلّ على مبدأ عدم التساوي، كما أن الأصول العامة والقواعد الكليّة في الإسلام تشهد على هذا على التساوي.

ومن الآيات التي تطرّق إليها وتوقف عندها في تساوي المرأة والرجل، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ

(1) الشيخ يوسف الصانعي، مساواة الديّة.. الرجل والمرأة والمسلم والكافر، ص9.

﴿مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ﴾[1]؛ فهذه الآية ـ حسب قوله ـ تريد إيصال أمر إلينا، وهو أن الناس متساوون في الحقيقة الإنسانية، وأنه لا فرق بين الرجل والمرأة، الكبير والصغير، القويّ والضعيف، وعقب ذلك تُصدر الآية حكمها بما معناه: يا أيها الناس اتقوا ربكم، ولا يظلم أحدكم الآخر في حقّ غيره، لا الرجل بالنسبة إلى المرأة، ولا الكبير بالنسبة إلى الصغير، ولا القوي بالنسبة إلى الضعيف، ولا المولى بالنسبة إلى العبد، وعليه وبدلالة هذه الآية يُؤمر الناس بتجنّب كلّ ما هو بنظر العُرف والعقلاء ظلم، والله أولى بألاّ يفعل ذلك، وعليه فلا شك عنده في دلالة الآية على تساوي الناس، ورفع أشكال التمييز بينهم في الأحكام والقوانين.

وفي هذا النطاق انتقد الشيخ الصانعي ما ذكره البعض من فلسفة تشريع التفاوت في الديّة، وحكمته بالإشارة إلى المكانة الاقتصادية المختلفة التي يمثّلها الرجل والمرأة، وذلك لكون الديّة مرتبطة بالجانب البدني، ولأن بدن الرجل أكثر قوة وقدرة في مجال إنجاز الأعمال المادية من بدن المرأة؛ لهذا كان للرجال مردود عملي أكبر من النساء، ولهذا كانت ديّتهم أكبر من ديّتهنّ.

وفي ردّه على هذا الرأي، يرى أن هذا التبرير ـ حسب عبارته ـ غير تام، وأنه مجرّد استحسان، ولا توجد أي إشارة إليه في النصوص الدينية، كما يرى أن تفاوت الأداء الاقتصادي والنشاط الإنتاجي بين الرجل والمرأة أمر متغيّر وليس بقارّ، وليس له شكل ثابت في المجتمعات والثقافات المختلفة والمتنوعة، حيث نرى اليوم أن النظام

(1) سورة النساء: الآية 1.

الأُسري قد اتّخذ لنفسه شكلاً آخر، وأصبحت المرأة في بعض المجتمعات المعاصرة تساهم في اقتصاد الأسرة بإنتاج أكبر أو مساوٍ لإنتاج الرجل نفسه.

ويسائل الشيخ الصانعي القائلين بهذه الفلسفة: لماذا لا يطبّقون فلسفتهم هذه على الأطفال والذكور والإناث والعَجَزة من الرجال والنساء، وعلى الذين يجنون أرباحاً عالية في نشاطهم الاقتصادي، على الرغم من أن هؤلاء جميعاً ليس لديهم معدل إنتاج اقتصادي واحد؟

وخلاصة القول عنده أن القرآن الكريم دالٌّ على لزوم دفع أصل الديّة، من دون أن يضع امتيازاً بين الرجل والمرأة، كما أن الروايات الدالّة على تشريع الديّة في الديانة الإسلامية تدلّ كالقرآن على المبدأ، ولا تضع تمييزاً بين الطرفين، والأمر عينه يجري في الأصول العامة والقواعد الكلية للإسلام، حيث تستدعي مساواة الديّة بين الرجل والمرأة أيضاً.

وعلى هذا الأساس، فإن الروايات المخالفة لهذه الأدلّة والشواهد لا يمكن اعتبارها مدركاً لتأسيس رأي فقهيّ[1].

ثالثاً: ولاية الأم

يتّفق مشهور الفقهاء ـ كما يقول الشيخ الصانعي ـ على أن حقّ الولاية على الأطفال الصغار يثبت بعد وفاة الأب للجدّ والد الأب، وإذا كان الجدّ ميتاً يصل الأمر إلى الأم لتولّي أمور أولادها. ومحلّ الخلاف

(1) الشيخ يوسف الصانعي، مساواة الديّة.. الرجل والمرأة والمسلم والكافر.

والنزاع عنده في هذه المسألة يدور في صورة كون المرأة كالأب أمينة على ولدها، ومن أهل التدبير والدراية بشؤون رعاية الطفل ومصالحه، ولو افتقرت إلى أحد هذين الشرطين لا تصلها الولاية حينئذٍ على أولادها، تماماً كما لو فرضنا الأب فاقداً لأحد هذين الشرطين، فإنه لن يكون صاحب ولايةعليهم أيضاً.

وجهة البحث هنا تتحدّد في أنه هل تفرض الأمومة عدم القيمومة أم لا؟

والذي يراه الشيخ الصانعي أن للأم ولاية على الأولاد الصغار بعد وفاة الأب، وأن ولايتها مقدّمة على ولاية الجدّ والد الأب، وأن تصرّفاتها في أموال صغارها وشؤونهم الحقوقية تقع نافذة. وبعدما ناقش في المقام الأول مستندات النظرية المشهورة في هذه المسألة وقام بنقدها وطرحها، انتقل إلى المقام الثاني، حيث أشار إلى شواهد تثبت عنده تقّدم ولاية الأم، حيث رأى أن الاعتبارات والمناسبات العقلائية والدينية تصلح شاهداً على هذا التَقدّم لمصلحة الأم. فالعقلاء والعُرف الإنساني ـ حسب قوله ـ يرجّحون الأم الأمينة المدبّرة لمتابعة شؤون أولادها على غيرها، وذلك لكون أن محبتها وإرادتها الخير لأبنائها، وقرابتها الشديدة منهم، تجعلها أكثر قرباً من أي طبقة أخرى من طبقات الأقارب عدا الأب، وإذا ما وضعناها مع الجدّ للأب أو أي واحد من الأقارب في رتبة واحدة، فمن الطبيعي عنده أن يرى العقل الجمعي للبشر، وفي الثقافة الإنسانية، أنّها أليق بذلك وأجدر.

والنصوص الدينية في الكتاب والسنّة تؤيّد ـ في نظر الشيخ الصانعي ـ وبأشكال مختلفة، احترام عواطف الأم وأحاسيسها، وقد شرح القرآن

الكريم معاناة الأمهات في فترات الحمل والولادة، وظلّ يوصي الإنسان بوالديه حُسناً، وهي التوصية التي وردت أيضاً في العديد من الروايات المأثورة عن النبي وأهل بيته (ع)، إلى درجة أن الشهيد الأول محمد بن مكي يذهب بالقول إلى أنه لو نادى الأب على الابن في صلاته المندوبة، يمكن للابن ألاّ يجيب والده ويمضي ليُتم صلاته، أما لو نادت الأم ولدها وهو في صلاة مستحبة استحب له قطع الصلاة وإجابة أمه.

ويُعقِّب الشيخ الصانعي على ذلك بالقول إن مثل هذه الشواهد والنماذج كثيرة جدًّا في النصوص الدينية وفي الفقه الإسلامي أيضاً، ويُستفاد من مجموعها، في نظره، بأنّ الشريعة الإسلامية أولت عواطف الأم ومشاعرها أهميّة وعناية خاصّة، وهذا ما يتحقّق في هذه المسألة عبر تقديمها واعتبارها أسبق من الجد.

وحين يريد أن يلخّص رأيه في هذه المسألة يقول: «إن العمومات والمطلقات القرآنية والحديثية تثبت للأم ولاية على أولادها، وما اشتهر من تخصيص هذه العمومات وتقييد هذه المطلقات بخصوص الجد للأب تبيّن أنه ليس بالدليل التامّ، ولا يمكن إعطاء رأي فقهيّ على أساسه. ووفقاً لعدم تمامية أدلّة التخصيص والتقييد، تصل النوبة إلى الشواهد والقرائن التي ترجّح ولاية الأمّ. وعليه، فالإفتاء بولاية الأمّ وتقدّمها على ولاية الجدّ، مطابق للقواعد والمناهج الفقهيّة»[1].

رابعاً: إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار

ناقش الشيخ الصانعي هذه المسألة بناء على وجود مادّة في القانون

---

(1) الشيخ يوسف الصانعي، قيمومة الأم، ص53.

المدني الإيراني، والمتعلّقة بإرث الزوج والزوجة، توافق رأي مشهور فقهاء الشيعة، ونص هذه المادة: «عندما لا يكون هناك وارث آخر غير الزوج أو الزوجة، يأخذ الزوج تمام تركة زوجته المتوفّاة، أما المرأة فتأخذ في هذه الحال نصيبها، فيما تظلّ بقية تركة الزوج محكومة بحكم المال الذي لا وارث له».

ويرى الشيخ الصانعي أنه بمجرّد ملاحظة هذه المادة القانونية، يتسارع إلى الذهن سؤال عن سبب هذا الاختلاف وعدم المساواة في الحكم؟ ويضيف، إذا كنا نمنح الزوج عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته، ما زاد على سهمه من الإرث، فلماذا لا يُتخذ هذا الإجراء نفسه في حقّ الزوجة، فتأخذ بدورها تمام الإرث الذي بناه زوجها بمساعدتها ووقوفها إلى جانبه، بدل أن يظلّ محكوماً بحكم المال الذي لا وارث له؟ ويُعقِّب على هذا السؤال بالقول: لا نجد جواباً مقنعاً للإنسان الباحث عن العدالة يسكِّنه ويُهَدِّئُهُ، من هنا يُضطّر الفقيه الذي يرى الإسلام قائماً على العدالة، والعدالة قائمة عليه، أن يتّجه ناحية مستند هذا الحكم ومناقشته.

ومن الواضح عند الشيخ الصانعي، أنه لا يمكن للفقيه أو الحقوقيّ أن يطلق العنان لنفسه في السعي وراء العدالة، بل لابدّ أن تكون مُثُله العليا متبلورة داخل نظامه الفقهيّ والحقوقيّ، وتكمن الصعوبة في هذا الجانب بأنّ أغلب القواعد المتّصلة بالإرث صريحة في الإشارة إلى لا توجد إمكانية لإجراء تعديلات فيها على أساس من المصالح، وليس هناك فقيه يكرّ ويفرّ في هذا الباب.

والأمر الذي جعل الشيخ الصانعي لا يعرض عن البحث في هذا

الموضوع ـ حسب قوله ـ هو المدارك والمستندات التي اعتمدت في هذه المسألة، والتي يراها بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهيّة معمَّقة. والنظرية المختارة عنده، بعد فحص الأقوال ومناقشتها في هذا الشأن، تأخذ بتساوي الرجل والمرأة في صورة انحصار الورثة بأحد الزوجين، فإن الزائد على الفرض يُعطى لهما بعنوان الردّ، وهو يعتقد أن هذا الرأي، أقوى الآراء وأقربها إلى الواقع، وعلى تقدير عدم القول بهذا الرأي، فإنه يقدّم الرأي القائل باستحقاق الزوجة الزائد عن فرضها في زمان غيبة الإمام، ونتيجة البحث التي يختم بها هي: أن ردّ ما زاد إلى الزوجة في صورة الانحصار هو الرأي المنسجم مع العدالة، والأقرب للاحتياط[1].

خامساً: نزع صفة الذكورة عن المناصب الدينيّة والسياسيّة العُليا

من الأبعاد الأساسية التي يشترك فيها أصحاب المنحى الجديد في الفقه الشيعيّ، التأكيد على نزع صفة الذكورة عن المناصب الدينية والسياسيّة العامة والعليا، والتي كان يحتكرها الرجل لنفسه ولزمن طويل، ويحرِّمها على المرأة، قاطعاً عليها طريق الوصول إليها.

وفي هذا النطاق، لا يشترط الشيخ الصانعي صفة الذكورة في الولاية والحكم والمرجعيّة وسائر شؤون الفقيه، والمعيار لديه هو الفقه والتقوى، وبشأن القضاء يرى أن لا خصوصية للذكورة في القضاء، وليس هناك حجة شرعيّة على ذلك، وإطلاق أدلّة القضاء عنده حجّة على العموم والشمول، فكما أن الرجال مجازون من قبل الأئمة

(1) الشيخ يوسف الصانعي، إرث الزوجة من الرجل في صورة الانحصار، ص 44.

المعصومين (ع) في التصدّي للقضاء، كذلك النساء مجازات من قبلهم، ولا سيما في شؤون المرأة وحقوقها.

وعلى هذا النهج أيضاً سار الشيخ إبراهيم الجناتي الذي لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً، ولا مانع عنده من تصدّي المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء، ولا إشكال لديه في تصدّيها كلك لسائر المناصب الاجتماعيّة والسياسيّة والعلميّة والثقافيّة والإداريّة والرئاسيّة، عندما يكون بمقدورها توليّها والقيام بوظيفتها مع مراعاة الموازين الشرعيّة في الستر وغيره. وقد أشار إلى هذه الآراء في رسالته العملية للعمل والالتزام بها عند من يرجع إليه في أمر التقليد.

ومن جهته، يرى السيد محمد البجنوردي أن الأدلّة نفسها التي تدلّ على جواز التصدّي للرجل، هي نفسها التي تدلّ على جواز التصدّي للمرأة، سواء في السلطة التنفيذية أم في السلطة التشريعية وفي كلّ إدارات ومناصب البلاد اللازمة لإدارة المجتمع وتسيير شؤونه من دون تحديد أو تقييد.

وبشأن القضاء يقول: بعد التحقيق الدقيق في الروايات والآيات وأقوال الفقهاء، واستناداً إلى بناء العقلاء، وفهم طبيعة القضاء الذي هو رفع الخصومة بين المتخاصمين، أو إحقاق الحقّ في الدعاوى الحقوقية والمالية، وإجراء الحدود في المسائل الجزائية، وجدت أن هذا المعنى لا يتم إلا بالعلم والحكم بالعدل، وهذا أمر لا علاقة للجنس به، بمعنى أنه يجب أن يكون رجلاً ولا يكون امرأة أو بالعكس، فحينئذٍ نقول بصراحة: للنساء أن يتصدين لأمر القضاء[1].

---

(1) السيد محمد البجنوردي، تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، ص101.

أمّا بشأن الاجتهاد والإفتاء، فيرى أن الاجتهاد أو الإفتاء أمر واقعيّ يتعلّق بمسألة القدرة على الاستنباط وتحصيل مَلَكة الاجتهاد. وسواء كانت هذه القدرة والملكة في نفس المرأة أم في نفس الرجل، ولا شبهة عنده في أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في أصل الاجتهاد والإفتاء[1].

ويتّفق مع هذا النهج الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الذي صنَّف كتاباً في جواز تولّي المرأة السلطة العليا التي هي رئاسة الدولة، بناء على خلفيّة المفارقة بين الدولة في المفهوم القديم حيث تجتمع عند رئيسها جميع السلطات التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة، وبين الدولة في المفهوم الحديث حيث تتوزع السلطات على مؤسسات تتقيّد بالقانون والدستور.

ولدى طرحه هذه المسألة يتساءل الشيخ شمس الدين: هل يجوز في الشرع الإسلامي للمرأة ذات الكفاءة العمليّة والذهنيّة والأهليّة السلوكيّة والأخلاقيّة، أن تتولّى الحكم في الدولة، فتكون رئيسة للدولة أو رئيسة للوزراء، فضلاً عن تولّيها إحدى السلطات الوزارية أو الإدارية، أو لا يجوز لها ذلك؟

ومن جهة أخرى: هل يجوز للمجتمع - الشعب أن يُولِّي زمام أموره إلى امرأة فيسند إليها مهمة رئاسة الدولة أو رئاسة وزرائها، فضلاً عن تولّيها سلطة أقلّ أهميّة من ذلك، كأن تكون وزيرة أو رئيسة إدارية لإحدى الإدارات العامة في الدولة؟

في الواقع: إنّ المسألتين عنده متلازمتان على الظاهر، فإذا جاز للمرأة أن تتولّى جاز للشعب أن يُولِّي، وإذا جاز للشعب أن يُولِّي جاز

---

(1) السيد محمد البجنوردي، تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً، ص105.

للمرأة أن تتولّى، إذ لا يُتَصوّر التفكيك في المشروعية، بأن يجوز لها أن تتولّى ولا يجوز للشعب أن يُولِّيها، أو يجوز للشعب أن يُولِّيها ولا يجوز لها أن تتولّى.

وعلى هذا، فإذا ثبت بالدليل الشرعي جواز تولّي المرأة للحكم، ثبت بالملازمة القطعيّة جواز توليتها، وإذا ثبت جواز توليتها ثبت بالملازمة القطعية جواز تولّيها.

وقد بحث الشيخ شمس الدين هذه المسألة من وجهين:

الوجه الأول: إذا كان يوجد حظر شرعيّ على المرأة من هذه الجهة، بأن يدل دليل معتبر عند الشارع على تحريم تولّيها للحكم وعدم أهليّتها شرعاً لتولّي هذه المهمة، باعتبار أنها مهمة مشروطة بالذكورة فلا صلاحية للمرأة تخوّلها تولّيها. وفي هذه الحالة يثبت بالملازمة عدم مشروعيّة تولّيتها من قبل الأمّة، فإذا حصل ذلك وقع باطلاً ويكون تولّيها غير شرعي وتوليتها غير مشروعة.

الوجه الثاني: إذا كان يوجد حظر شرعيّ على الأمّة من هذه الجهة، بأن يدلّ دليل معتبر عند الشارع على حرمة تولية المرأة للحكم من قبل الأمّة، وعدم أهليّة الأمّة للقيام بذلك وعدم ولايتها على نفسها من هذه الجهة باعتبار أنها مهمّة مشروطة بالذكورة. وفي هذه الحالة ثبت بالملازمة عدم مشروعية تولّي المرأة للحكم، فإذا أقدمت الأمّة على اختيار امرأة كان اختيارها باطلاً لا أثر له شرعاً، ويكون تولّي المرأة المختارة للحكم على أساسه غير شرعي.

وحين يناقش الشيخ شمس الدين هذين الوجهين، يرى أن فقهاء الشيعة الإمامية لم يحرّروا مسألة تولّي المرأة للحكم، بل لم يتعرّضوا

لشرط الذكورة في الحاكم في أبحاثهم الفقهيّة، وكذلك لم يتعرّض المتكلمون منهم لهذه المسألة في أبحاث علم الكلام في ما يتعلّق منه بمسألة الإمامة.

وأما الباحثون المعاصرون من الإمامية، الذين بحثوا مسألة الحكم، وتعرَّضوا لشروط الحاكم، فقد ذهبوا إلى اشتراط الذكورة في الإمام ـ الوالي، ولم يجوِّزوا أن تتولّى المرأة الحكم ورئاسة الدولة. وقد بنوا موقفهم الفقهيّ القاضي باشتراط الذكورة على ما تسالم عليه الفقهاء، بل ادُّعي عليه الإجماع، وهو اشتراط الذكورة في القاضي وعدم مشروعية تولّي المرأة للقضاء، وعلى ما اشتهر بل ادُّعي عليه الإجماع أيضاً من اشتراط الذكورة في المفتي. كما اعتبروا الأدلّة على اشتراط الذكورة في القاضي، أدلّة على اشتراطها في رئيس الدولة، بالإضافة إلى نصوص أخرى في الكتاب والسنّة استدلوا بها على هذه الدعوى. ولا يُستبعد عنده أن يكون استناد الموقف الفقهيّ للإمامية القاضي باشتراط الذكورة في رئيس الدولة، راجعاً إلى الخلفية الكلاميّة لولاية المعصوم الذي هو ذكر.

وبعد بحث مستفيض في أدلّة اعتبار الذكورة في رئيس الدولة، ثبت عند الشيخ مشس الدين أن لا دلالة على اعتبار هذا الشرط، وأن عدم جواز تولّيّ المرأة القضاء من جهة اشتراط الذكورة في القاضي على المشهور لا يستلزم عدم أهليّتها لتولّي الرئاسة، ولا يدلّ على اشتراط الذكورة في رئيس الدولة[1].

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، أهليّة المرأة لتولّي السلطة، ص41.

ويتّفق مع هذا المنحى ويتناغم معه السيد محمد حسين فضل الله وآخرون أيضاً.

ولا شكّ في أن هذه الآراء تمثّل أعظم تحوُّل في الدراسات الفقهيّة، وتفتح أمام المرأة كل فرص المشاركة في الحياة العامة، وتضمن لها الحقوق السياسية كافة، وترفع عن طريقها جميع العقبات التي تحول دون وصولها وتسلُّمها المناصب العليا في الدولة.

كما تقدم هذه الآراء صورة لامعة عن المرأة في المجال الإسلامي، ولعلّها ألمع صورة عنها في تاريخ الدراسات الفقهية الشيعية، هي صورة المرأة الإنسانة التي تتساوى مع الرجل في الطبيعة الإنسانية، لأنهما خُلقا من نفس واحدة، وبالتالي فلا فرق بينهما من هذه الجهة في أحكام الديّة والقصاص.

كذلك أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الزوجة التي تقف مع زوجها في بناء الأسرة والتكوين الاقتصادي للأسرة، وبالتالي فلا فرق من هذه الجهة بين الرجل والمرأة في تبادل الحق بالإرث في صورة الانحصار بينهما.

ومن جهة ثالثة، أظهرت هذه الآراء صورة المرأة الأم التي تشملها أدلّة الإحسان والمعروف والخير والبر، وبالتالي فإن لها حقّ الولاية على أطفالها الصغار في حالة وفاة زوجها.

ومن جهة رابعة، أظهرت هذه الآراء صورة المرأة العالمة والمجتهدة والأمينة التي لها أهليّة الاجتهاد والإفتاء، وتولّي القضاء والرئاسة العليا وسائر المناصب العامة الأخرى.

ولكنّ السؤال الذي يُطرح، مع كل ذلك، هو: هل بإمكان هذه الصورة اللّامعة والمتفوّقة أن تحلّ مكان الصورة القديمة وتمحوها؟ هذا ما ينبغي أن تبرهن عليه المرأة نفسها، فهي أمام صورة جديدة عليها أن تتمسّك بها، وتدافع عنها، وتُعلي من شأنها، وتظلّ تبرزها دوماً حتى تتلاشى وتضمحلّ تلك الصورة القديمة والمشوّهة التي هبطت كثيراً بمكانتها ومنزلتها. فالأمر إذن يتوقف وبشكل أساس على المرأة في إعطاء المصداق الحيّ والواقعيّ لتلك الصورة الذهنيّة.


ملاحق

ـ 1 ـ

تعقيب على موضوع:

(المرأة في المشروع الإسلاميّ المعاصر من منظور نقديّ)[*]

تكوّنت ورقة البحث من خمسة عناوين، جاءت شاملة لما يمكن أن تحتويه ورقة بهذا الحجم، ولهذا الغرض. فقد اشتملت على تمهيد، ونقد للأدبيّات الإسلامية حول المرأة، وإيجاز لواقعها في الحركة الإسلامية، مع نَقد المرأة نفسها لواقعها في الحركة الإسلامية، ونقد موجّه إليها في هذه الحركة، ثم قاربت مسألة تحوّلات الخطاب الإسلامي في ضوء عدد من المعطيات والمؤشّرات، وأخيراً تناولت التجربة السودانية بالعرض والتحليل، كأحد النماذج في تطوير حركة المرأة ضمن الحركة الإسلاميّة والمجتمع الإسلاميّ.

وفي الواقع، يبرز العديد من الإيجابيّات في هذه الورقة من أهمّها: تناولها موضوعاً وعراً بقي حتى زمن قريب يدخل في باب المحاذير والعيب، وهو موضوع مبعثر لم يحظ بكثير من الاهتمام الذي يستحقّه، فكانت بذلك مهمّة الباحث شائكة وشاقّة.

(*) الدكتورة عيدة المطلق كاتبة وأكاديمية وناشطة في حقل العمل النسائي بالأردن.

يضاف إلى ذلك أن الروح التي سادتها اتّسمت بالإيجابية والطموح، ويبرز فيها تطلّع واضح نحو التغيير، كما سادتها رغبة واضحة، وغيرة مخلصة على المشروع النهضوي الإسلامي المستقبلي، الذي تندمج فيه جميع شرائح المجتمع، ولكل فرد فيه موقع مناسب.

ولأهميّة الموضوع الذي تناولته الورقة، فإنه من الضروري قراءتها قراءة تفصيلية، وإبداء بعض الملاحظات والتعليقات على عدد من المقولات والآراء التي جاءت فيها، فرائدنا في هذا الملتقى هو التوصّل من خلال الحوار البنّاء، إلى نموذج نهضويّ إسلاميّ يجمعنا على قواسم مشتركة، ويقفز بنا من حالة الانفعال تارة، أو الغياب والانتكاس تارة أخرى، إلى حالة الفعل والتأثير والقيادة والريادة والحضور.

تعرض الورقة التمهيد لمسألة المفاهيم القلقة، التي تتّصف بطابع إشكاليّ في الراهن من الزمان، وتبرز من هذه المفاهيم: الجبر والاختيار، التراث والمعاصرة، المرأة، فتطرح مسألة المرأة على أنها أحد ثلاثة، فهي في جانب تشكّل أحد المفاهيم القلقة، ومن جانب آخر نرى أن هذه الإشكالية تلعب دوراً في إشكالية المنظومات الثقافية التي تتحرّك المرأة في إطارها، أمّا من جانب ثالث فإنّ لهذه المفاهيم القلقة تأثيراً على إشكالية أوضاع المرأة ذاتها.

لقد طرح الباحث ظاهرة القلق على أنها ظاهرة إيجابية هامّة في مرحلة من المراحل التطوّرية، إلّا أنه تدارك ذلك وعاد ليؤكد أن استمرارية حالة القلق تنمّ عن ظاهرة غير صحيّة، ولا أظنّ أننا نختلف معه حول أهميّة القلق، وحاجتنا إلى جرعة منه تمكّننا من الحركة باتجاه بعض المسائل، إلاّ أنه في تناول قضية المرأة يصبح الموضوع أكثر من

حالة قلق طارئة، فهي إشكاليّة متأصّلة عميقة الجذور في عدد من المنظومات الثقافية، حتى إنها في المنظومة الثقافية الإسلامية تكاد تكون الأصعب والأشد تعقيداً.

لقد ارتبطت إشكاليّة المرأة المسلمة بعامة، والعربية بخاصة، بالإشكالية الأشمل للتطوّر الحضاري للأمّة، وما أصابه من بيات وسكون عدميّ امتدّ عبر حقبة طويلة من الزمن، وفوق ذلك كلّه فإن جذورها تمتدّ إلى ما كان سائداً في فترة ما قبل الرسالة المحمديّة الخالدة. ولو تتبّعناها بالتحليل العلمي بالأسلوبين الاستقرائي والاستنباطي، لاستطعنا أن نؤصّل لكثير من الممارسات والأفكار السائدة، والتي تعود إلى تلك المرحلة التي جاء الإسلام العظيم ثورة عليها، ولا أظنّ أن أحداً منا في وعيه الظاهر أو الباطن إلاّ ويعتبر وجوده الإسلامي حرباً عليها، ونفياً لها وتناقضاً معها.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، فإن العديد من الباحثين والمفكّرين والكتاب لا يزالون أسرى لمصطلحات ومفاهيم ومعايير تلك المرحلة البائدة، مما يفسّر كثيراً من الطروحات المسطّحة التي تراوح في إطار الافتراضات المسبقة، أو تأتي كرجع صدى لما يُكتب عن المرأة المسلمة في الخارج. وممّا يؤسف له أن هناك جرأة غير موضوعيّة في تناول هذه القضية، وفي تصنيفها والتنظير فيها، وكثيراً ما تجافي هذه الكتابات أبسط معايير ومناهج وأخلاقيّات البحث السوسيولوجي العلمي المنظّم، وتتساوى في هذه الجرأة غير العلمية وغير الموضوعية، الأقلام النسائية والرجالية.

وفي نقده للأدبيّات الإسلاميّة حول المرأة، يرى الباحث أن معظم

الكتابات تغلب عليها الانفعاليّة والدفاعيّة في الردّ على الشبهات والإشكاليات التي تثيرها الأقلام والتيارات غير الإسلامية، بالإضافة إلى تقليدية الكتابة في المرأة وتقليدية المواضيع التي عادة ما يطرحها الكتاب، ومعهم الذين يخوضون غمار الجدل في قضية المرأة. ويعيب الباحث على المرأة عزوفها عن تولّي قضاياها بالكتابة، حيث يلاحظ أن غالبية الكتابات حولها جاءت من الرجال.

ويبدو أن هذا النقد صحيح إلى درجة كبيرة، إذ تستثير أوضاع المرأة في المجتمعات الإسلامية نوازع الهجوم على الإسلام عبرها. أما لماذا تدخل هذه الأقلام على خط الإسلام من بوابة المرأة، فإن مقتضيات الموضوعية العلمية تقتضي منا الاعتراف بأن أوضاعها لا تسرّ صديقاً، سواء في المجال الفكري أم العملي أو الإنساني، ويمكن للمهتم أن يجد مئات الأدلّة على هذه الأوضاع، الأمر الذي يفتح على مصراعيه لكلّ أعداء الإسلام المجال للنقد والتجريح. فأوضاع المرأة المسلمة في المجتمعات الإسلامية تمثل (كعب أخيل)، أو المقتل لمن يصوّب سهامه على الإسلام والفكر الإسلامي.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الباحث لم يشر إلى الغياب شبه الكامل للعمل المنظّم من أجل صياغة رؤية إسلامية موضوعية حول المرأة، وأما عن نقده لإعراض النساء عن الكتابة والنشر، فإن ذلك صحيح في ظاهره، ولكن لا بدّ للأخ الباحث من أن يغوص أكثر في ما وراء هذه الظاهرة بالتحليل، إذ أنّى للمرأة في مثل هذه الأوضاع المترديّة التي نتفق على صعوبتها وإشكاليتها وإعاقتها لمجمل النهوض القومي والإسلامي، أن تنهض بأعباء الفكر والبحث والكتابة والنشر؟، فالكتابة حالة ذهنيّة

نفسيّة، وليست حالة استزراعية يسهل استنباتها في كلّ زمان ومكان ومناخ. على أن ذلك لا يعفي الباحثات المسلمات، وخاصة الرائدات منهن، من المسؤولية، ولابدّ من التوجّه للبحث العلمي المنظّم بصفته ضرورة نهضويّة، وعدم الجمود عند ترديد مقولات غير صحيحة، ما هي إلّا رجع صدى لمحنّطات تراثية نتمترس عندها، ونتعامل معها بشيء من القداسة حيناً، وبكثير من الاحترام أحياناً.

لقد أحسن الباحث في وضع يده على ظاهرة تقليدية ما يكتب، حيث أن غالبية الطروحات المتعلّقة بالمرأة تنطلق من أفكار مسبقة، وكثيراً ما تشي بعدم الإطّلاع على حقيقة ما يجري تناوله أو انتقاده.

وهو في عرضه لواقع المرأة في الحركة الإسلامية، أشار إلى عدد من آراء الكتّاب والكاتبات، والتي تتلخّص في اعتبار الحركة الإسلامية حالة متطوّرة ومتقدّمة من حيث اهتمامها بالمرأة المسلمة وخاصة في صفوف الطالبات. إلاّ أنه يتدارك هذه الأحكام العامة بالإشارة إلى حالة الضعف والقصور من دون أن يناقش هذه الآراء أو يخضعها للتحليل. وكأني بالورقة تعتذر عن أوضاع المرأة المسلمة، لأن هذه الحالة لا تقتصر على هذه المرأة وحدها، بل تمثل حالة عالمية.

إن ما يهمنا في هذا السياق، هو كيف ترى الحركة الإسلامية دورها تجاه هذه المسؤولية الحساسة، وما هو إطار توجّهها لتغيير هذا الواقع؟ وهل يقبل منها ـ أي الحركة الإسلامية ـ كحركة طليعية، وهي الأكثر حضوراً وتجذراً في عمقنا النفسي، الدعوى إلى الإصلاح، أو القبول بعمليات الترقيع التخديرية في هذا الثوب الذي ضاق على الرتق؟ وهل

تكتفي بدور نمطيّ للمرأة من شأنه تكريس حال التخلّف وإعادة إنتاجه؟

إن الحركة الطليعية تتشكّل في إطار قيادة الجماهير، والنهوض بمسؤولية التغيير، ومعالجة اختلالات الواقع، واستشراف المستقبل، والاستجابة لتحدّياته، على قاعدة فكرية واضحة المعالم. إنها الحركة الطليعية الواسعة الرحبة، التي تفسح في صفوفها مكاناً لكلّ قوى التجديد والإحياء في الأمّة.

وفي عرضه لنقد المرأة لواقعها في الحركة الإسلامية، يضيء الباحث جوانب مهمة في هذا الواقع، الذي يتصف بغياب المرأة عن مركز القرار، حيث هيمنة الرجال على النساء في هذا الجانب، يرافقه ضعف الاهتمام بتأهيلها، مما يؤدّي إلى أن تنحصر اهتماماتها في قضايا المرأة.

ومع أن لهذه الانتقادات ما يبرّرها، إلّا أن الباحث لم يتعرّض إلى السُبل والأدوات للخروج من هذه الحالة. وعليه فإنه من أجل تغيير الواقع وتجاوزه، يمكن للحركة الإسلامية أن تبدأ بمعالجة إشكالية ضعف تأهيل المرأة، من خلال تكوين لجان متخصّصة في مختلف المجالات الفكريّة والحزبيّة والعمليّة، تعكف على إعادة النظر في برامجها ومنطلقاتها، وتصمّم البرامج التدريبية، وتعمل على تطوير ما هو قائم لديها، مع دراسة خبرات الآخرين وتجاربهم في الاتّجاهات والتيارات السياسية والفكرية، وذلك لما لهذه التجارب من أهميّة.

فحتى تنتقل المرأة من وضع التابع إلى وضع الفاعل، لابدّ من أن تمتلك الأدوات، وأن تتقن المهارات التي تؤهّلها للفعل المؤثّر. وعند ذلك يمكنها أن تشق طريقها بثقة واقتدار نحو مراكز القرار، سواء كان

ذلك في كوادر الحركة المختلفة، أم في القيادة الثقافية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ضمن أُطُر ومؤسسات المجتمع الدوليّ.

أما أن تحصر المرأة اهتماماتها في قضايا المرأة على أهميّتها، أو أن تحصرها الحركة الإسلامية في لجان خاصة بها وتعزلها عن الاندماج في التيار العام للحركة، فإن ذلك من شأنه أن يكرس الحالة الراهنة بكلّ ثقلها، ويعفي الدعاة والمصلحين وروّاد التغيير من المسؤولية الحضارية. كما أن مثل هذا التوجّه أدّى في السابق، وسوف يؤدّي في المستقبل، إلى إعادة إنتاج الأُطُر المختلفة، التي لن تكون قادرة على الصمود أمام تحديّات المستقبل، ناهيك عن عجزها عن الاندماج فيه أو توجيه حركته، الأمر الذي يؤدي إلى أن تفقد الحركة الإسلامية دورها الطليعي.

وفي نقده للمرأة في الحركة الإسلامية، يلخص الباحث انتقاداته في ضعف المرأة بتأهيل ذاتها، وفي القيود التي تفرضها على نفسها بعد الزواج، وفي ضعف المشاريع النسائية، وضعف الحالة التعاونية بين النساء، ما يرسخ شعورهنّ بالتبعية للرجل في كل شيء، بالإضافة إلى عجزهنّ عن بلورة نظرية ناضجة ومتماسكة في العمل الإسلامي.

ولابدّ من القول أنّ لهذه الانتقادات ما يبرّرها في الواقع المعاش، إلّا أن الباحث لم يشر إلى أهميّة أن تشعر المرأة في الحركة الإسلامية بدورها وموقعها في البناء التنظيمي، وما لم يتم ذلك، وما لم تتجاوز موقعها الرمزي والشكلي المريح، فإنها لن تشعر بالحاجة إلى المزيد من المعرفة والتأهيل، ذلك أنَّ الاهتمام بالتأهيل يأتي عند نشوء الحاجة إلى

المزيد من المعارف والمهارات التي تلبّي الاحتياجات التي تترتّب على المسؤوليات والمهمّات الجديدة التي يمكن أن تُناط بالمرأة.

وأما عن مسالة انسحاب المرأة من الحياة العامة والحزبية بعد الزواج، فإن ذلك عائد إلى أنماط التأهيل والإعداد التي تتدرب فيها. بالإضافة إلى اعتبار مسؤوليات الأسرة واجبها وحدها، وأن انشغالها بأي شأن عام، وأحياناً أيّ شأن خاص أو ذاتي، يهدّد مستقبل أسرتها واستقرارها. مثل هذه الأفكار والممارسات تشكل هاجساً للمرأة انزرعت في بنائها النفسي والذهني، وألقت بثقلها على سلوكها التنظيمي.

إلّا أن هذه الظاهرة، على أهميتها، ليست حصراً على الحركة الإسلامية، بل هي سائدة في المجتمع، وتنتشر في مختلف التيارات السياسيّة والفكريّة، وفي مختلف الشرائح والطبقات الاجتماعية. فحتى تأخذ المرأة دورها الحقيقيّ والطليعيّ في صفوف الحركة السياسية بعامة، والحركة الإسلامية بخاصة، فإن المطلوب أن يصار إلى إبلاء التدريب والتأهيل الاهتمام الكافي لإعداد الكوادر النسائية في صفوف الحركة، والانطلاق من خلال القدوة والنموذج الحضاري الذي تطرحه هذه الحركة في المجتمع، وكذلك السعي لاستقطاب المزيد من النساء النشيطات والمهتمات في العمل العام.

ويمكن أن يُترجم هذا التوجّه عملياً، كأن تقوم الحركة الإسلامية بالمبادرة إلى طرح مرشحات منها لإشغال عدد من المواقع القيادية، من نقابية ونيابية وحزبية، وإلى غير ذلك من مجالات العمل العام في مؤسّسات المجتمع المدنيّ. ويُوصى بأن يتم اختيارهنّ وفق معايير موضوعية سياسية، ولا مانع من أن يخضعن للشروط نفسها التي يخضع

لها بقية المرشحين لمثل هذه المواقع من الرجال، من حيث معايير الكفاءة والخبرة والمقدرة الذاتية والموضوعية.

وهذا يعني أن تدخل المرأة الحركية بفعل التطور الطبيعي في المواقع القيادية في مختلف الأطر الحزبية والنقابية والسياسية، من دون أن تتوقف عند صيغة اللجان الخاصة بالمرأة، فهذا التطور ضرورة ملحة لنهوضها كسياسية وحزبية وصاحبة فكر، كما أنه مهمّ بالدرجة نفسها لنهوض الحركة الإسلامية بدورها في قيادة النهضة والتغيير في المجتمع الإسلامي المنشود.

من جانب آخر، على الحركة أن تبادر إلى طرح مشاريع ريادية تنموية مدرة للدخل، تتدرب من خلالها النساء الحركيات على الاندماج والمشاركة في حركة التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ولا مانع في هذا المجال من الإفادة من تجارب وخبرات الآخرين. فالاندماج المهني في العملية التنظيمية، بما في ذلك العملية الإنمائية، من شأنه أن يعالج ظاهرة الخلافات والنزاعات التي تشكّل حالة طبيعية لكل من لا عمل له.

وعلى هذا الأساس، لا بد من أن تأتي المبادرة من الحركة الإسلامية بصفتها الحركة الكبرى والقائدة والقادرة على استقطاب الشارع والتأثير فيه. إلّا أنه حتى الآن، وعلى الرغم من أن الورقة تعرض لعدد من المعطيات والمؤشّرات لحركة التحوّلات في الخطاب الإسلامي بشأن المرأة، فإننا نكاد لا نلمس تأثير هذه التحوّلات على حركة التغيير، فهي إن تمّت تكون في مجملها كرجع صدى للتحدّي القادم من الخارج، وعليه فهي استجابة غير طبيعية للاتّهامات التي بدأت تزخر بها أدبيات المرأة، سواء كانت بأقلام إسلامية أم غربية.

أكثر من ذلك، فإن ظاهرة ارتفاع الأصوات المطالبة بالتغيير من داخل صفوف الحركة الإسلامية، وفي مقدمتها الأصوات النسائية، جاءت على الأغلب، كرد فعل على حالة الانكماش والتقوقع عن حركة المجتمع العامة. وفي حالة استجابتها لضرورات الانخراط في ما هو قائم من مؤسسات وتنظيمات فإن المشاركة الإسلامية كثيراً ما تغلف بالرغبة في السيطرة على كلّ المواقع من دون اعتراف بالآخر، أو استعداد للتحالف معه. مما يشير إلى عدم اعتراف بالدور الذي لعبه أو يلعبه الآخرون في حركة بناء المجتمع، الأمر الذي يثير المخاوف والشكوك لدى الآخرين، ويحول دون إقبالهم على الإسلاميين لتشكيل تيار عام يرتبط بجملة من القواسم المشتركة والأهداف الواحدة.

وختاماً، يمكننا القول بأن الحركة الإسلامية إذا ما صمّمت على قيادة التغيير في المجتمعات الإسلامية بعامة والعربية بخاصة، فلابدّ لها من الاستجابة الواعية لتحديّات القرن الجديد، التي تتمثّل بتحدّي حركة الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتحدّي التكنولوجيا والاتصال، وتحدّي ثورة المعلومات، وأن تضع في الاعتبار أنَّ المرأة وقضاياها وإشكالياتها تحتل فصولاً أساسية في عمق هذه التحديّات الكبرى، مما يدعو الحركة الإسلامية إلى أن تخطّ في هذا المجال فصلها المميز، ومشروعها النهضويّ العالميّ الإنسانيّ.

ولعلّ التجربة السودانية التي تعرّضت لها الورقة، تمثّل أحد النماذج التي تمّ تطويرها في السياق السوداني، ووفق حاجاته ومقتضياته؛ لذا يمكن دراستها واستخلاص العبر منها، كما يمكن تكييفها وفق الظروف الموضوعية الخاصة بكلّ مجتمع، فالمجتمعات

الإسلامية لها تمايزاتها واختلافاتها وظروفها الموضوعية، التي لا يصلح النقل فيها.

ولا بدّ في هذا المجال من التنويه بأهمية دراسة تجارب الآخرين من غربيّين وشرقيّين، فالتجربة الإنسانية ملك لكلّ الشعوب، وينبغي الانفتاح عليها بالتحليل والنقد، وفق معاييرنا الشرعيّة، وأهدافنا وطموحاتنا في النهوض الإنساني.

ـ 2 ـ

حوار حول قضايا المرأة في الفكر الإسلامي(*)

للكاتب والمفكّر السعودي زكي الميلاد، اهتمامات واسعة في قضايا وموضوعات العالم العربي والإسلامي، وبين انشغالاته، اهتمامه بأوضاع المرأة، والتي أُثيرت أسئلة وحوارات حول بعض القضايا المتّصلة بها في عدد من البلدان العربيّة ـ الإسلاميّة.

صحيفة (الراية) في دمشق، توقّفت مع زكي الميلاد، وأجرت معه الحوار التالي:

- **يجري التركيز في أكثر من مكان في العالم على قضيّة المرأة، ما هو السبب في رأيكم؟**

هناك عناصر عديدة ومتشابكة ساعدت على توسيع الاهتمام بقضايا المرأة في النطاق العالمي، منها ما يرتبط بجوانب تقنيّة وفنيّة، ذات علاقة بالتطوّرات المذهلة في تكنولوجيا الإعلام، وشبكات الاتّصال، والطُرق

(*) هذا الحوار أجراه فايز سارة في صحيفة (الراية)، القطرية، الأربعاء 21 يوليو 2000م، العدد 6619.

السريعة للمعلومات، حيث بات إدراكنا لحركة الأفكار أكبر من السابق، واتّسعت معرفتنا بقضايا كثيرة تشغل اهتمام العالم، ومنها قضايا المرأة.

وفي هذا النطاق، بدأ العالم منذ سنوات يلتفت إلى أن مستويات التقدّم في مختلف شؤون المرأة الأساسية، مازال بطيئاً ومحدوداً، وهذا ما أخذت تظهره التقارير الدوريّة والسنويّة التي تصدر من جهات دوليّة ذات علاقة بمؤسّسات الأمم المتحدة.

وحسب هذه الجهات، فإن المرأة ما زالت مضطهدة في دول كثيرة من العالم بما في ذلك الدول المتقدّمة، وما زالت في أوضاع غير متساوية مع الرجل في مجالات التعليم والعمل، وعلى مستوى الأنظمة والتشريعات، خصوصاً مع تزايد ما يُطلق عليه بالعنف ضد النساء، وكونها هي الأكثر تضرّراً من الحروب والصراعات. . إلى غير ذلك.

على هذا الأساس تضاعف الاهتمام بقضايا المرأة في مجالات حقوق الإنسان، ومجالات التنمية والتعليم. إلى أن جاء المؤتمر العالمي الرابع للمرأة في بكين سنة 1995م، لكي يفتح أوسع حديث عالمي حولها، وفي هذا المؤتمر اصطدمت منظورات الأمم والحضارات في رؤيتها لها، وبالذات بين الرؤيتين الإسلاميّة والغربيّة.

كما أن المرأة وجدت في العقد الأخير من القرن العشرين، إمكانية أن يكون صوتها عالياً، فنشّطت دورها، وسجّلت حضوراً مكثّفاً في التعبير عن شؤونها وشجونها. يضاف إلى ذلك أن قضاياها تستوقف الاهتمام، إما لحساسيّتها، أو لما يحيط بها من تخوفات، أو باعتبارها الحلقة الضعيفة، أو نتيجة زحف النموذج الغربيّ للمرأة على الأمم

والحضارات الأخرى، أو للحالة السجاليّة المتصادمة في النطاق الفكريّ حول المرأة.

نظرة الإسلام إلى المرأة

■ **في كلامك تمايز واضح بصدد المرأة وقضاياها، ماذا عن وجهة النظر الإسلامية في ذلك؟**

وجهة النظر الإسلامية العامّة حول المرأة، تتحدّد في الأبعاد التالية:

أولاً: في كون المرأة إنسانة، يصدق عليها النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، فلها من هذه الناحية حقّ الكرامة الإنسانية، وحفظ هذه الكرامة وحمايتها، وهي متساوية مع الرجل في هذا الشأن بلا تفضيل أو تمييز. ومن هذه الجهة يتحدّد دورها الإنساني العام، في إطار نظام الحقوق والواجبات، باعتبار أن الإنسان في المنظور الإسلامي هو مكلّف ومسؤول.

ثانياً: في كونها امرأة لها خصوصيّتها الأنثويّة الناتجة من طبيعتها البدنيّة والنفسيّة، فهي تختلف عن الرجل من هذه الناحية البيولوجيّة والفسيولوجيّة، ولقد استخدم القرآن الكريم وصفها بالأنثى تمييزاً لها، وتقريراً لخصوصيّتها من هذه الناحية عن الرجل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾، ويترتّب على هذا الاختلاف تعدد القابليات والقدرات والوظائف بين الرجل والمرأة.

ومن هذه الجهة يتحدّد موقع المرأة في المجتمع، حيث تنفرد عن الرجل باختصاصات معينة، تتحدّد في إطار نظام الحقوق والواجبات.

ثالثاً: في كون المرأة زوجة، قال تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، فالدين لا ينظر إلى المرأة ككيان فردي مستقل فحسب، وهكذا في نظرته إلى الرجل، وإنّما ينظر إليها من خلال منظوره إلى الأسرة.

ومن هذه الجهة تتحدّد علاقة المرأة بالرجل، وتترتَّب عليها اختصاصات معيّنة وإضافية، في إطار نظام الحقوق والواجبات.

رابعاً: في كون المرأة أماً، وتدخل هنا اختصاصات أخرى، وتتحدّد من هذه الجهة علاقتها بأبنائها في إطار نظام الحقوق والواجبات.

■ **هل لتردّي أوضاع المرأة في العالم الإسلامي صلة جوهرية بوجهة النظر السائدة حولها؟**

بالتأكيد، إن كلّ مجتمع يفرض منظوراته عن المرأة، وهذه المنظورات تختلف وتتغيّر حسب قوانين التقدّم أو التراجع، وهذه الملاحظة من مداخل فهم واقع المرأة في مجتمعاتنا، وهو واقع لا ينفصل عن طبيعة التطور الاجتماعي العام في إحداثياته ومساراته. ولا يمكن أن يتغيّر هذا الواقع من دون أن يتغيَّر المجتمع ذاته، وتغيُّر المجتمع هو في تغيّر منظوراته التي تشكّل ما يُعرف في علم الاجتماع بالمخيال الاجتماعي، أو العقل الجمعيّ.

من جهة أخرى، إن المرأة، وتحديداً في النطاق الإسلامي، لم تنهض بأدوار كبيرة تساهم في تغيير النظرة السائدة حولها، لا على المستوى الثقافيّ، ولا على المستوى الاجتماعيّ أو الحقوقيّ والتشريعيّ.

كما لم تنطلق في مجتمعات العالم العربي والإسلامي حركات إصلاحيّة نسائيّة تستند على المرجعيّة الإسلاميّة، تطالب بإصلاح واقع المرأة في هذه المجتمعات، بالشكل الذي يتوافق وينسجم مع الشريعة الإسلامية، الشريعة التي مثّلت أعظم تحرير لها في تاريخ الحضارات الإنسانية. فالإسلام قدّم رؤية حقوقيّة وقانونية للمرأة هي الأكثر تطوّراً وتقدماً من بين كل الحضارات الأخرى، لذلك من الضروري التأكيد على المرجعيّة الإسلاميّة في إصلاح واقعها في مجتمعاتنا.

وإذا كان واقع المرأة اليوم في العالم العربي والإسلامي لا يسرّ أحداً، بما في ذلك المرأة نفسها، فإن الغرب لا يستطيع أن يقنعنا بالنموذج الذي قدمه عنها، وهو نموذج مخيف لنا.

■ **تثير وجهة النظر التقليديّة في قضيّة المرأة، وجهات نظر أخرى في العالم الإسلامي، كيف ترون ذلك؟**

لا بد من أن نظهر قدراً من التفهّم لوجهة النظر التقليدية أو المحافظة للمرأة، فوجهة النظر هذه تنطلق من تخوّفات حقيقية، ومن هواجس قلقة نتيجة هيمنة النموذج الغربيّ للمرأة، النموذج الذي أحدث إرباكاً وتدهوراً خطيراً. فالصورة التي يقدمها هذا النموذج الغربي، هي صورة الأنثى بكل مفاتنها، في حين أن الصورة التي يقدمها الدين للمجتمع هي صورة المرأة الإنسانة التي تخفي مفاتنها عن الناس، فتفرض تعاملاً إنسانياً معها، لا تعاملاً ذكورياً مع أنثى، وهذا هو أساس فلسفة الحجاب في الإسلام، الحجاب الذي يكسب المرأة الحماية والأمن الاجتماعي والتعامل الإنساني.

في الجانب الأخر، هناك بعض التخوّفات غير المبرّرة في رؤية التقليديين للمرأة، هي تخوّفات نابعة من محاولات تغيير واقعها حتى لو جاء هذا التغيير منطلقاً من المرجعيّة الإسلاميّة، كالدعوة إلى مشاركة المرأة في قضايا الشأن العام، هذه التخوّفات قد تحوّلت إلى معوّقات أمام تطوّر وتقدّم المرأة المتديّنة، وهذا هو وجه الإشكال في هذه الرؤية.

■ **كيف تختصر نظرتكم لأوضاع المرأة في إيران، وهل ترى أنها ما زالت موضوعاً للخلاف بين الإصلاحيّين والتقليديّين؟**

لقد برهنت التجربة الإسلامية في إيران على إمكانية النهوض بواقع المرأة على قاعدة المرجعيّة الإسلاميّة، حيث أُتيحت لها مجالات المشاركة في قضايا الشأن العام على نطاقات واسعة، ولم تعد هناك أي معوّقات في طريق تقدّمها وارتقائها.

وقد أخذت هذه الحالة الإسلامية للمرأة في إيران تلفت الأنظار إليها بإعجاب، نتيجة المستوى الذي وصلت إليه من حيث الحضور والفاعليّة والمشاركة العامّة والواسعة، ويعدّ واقع المرأة هناك الأكثر تطوّراً وتقدّماً، مقارنة بالعديد من البلدان العربية والإسلامية، الوضع الذي نفترض من خلاله ضرورة أن يُعاد النظر في التشكيكات والإشكاليات المثارة حول جدليّات الدين والمرأة في نطاق الحقوق والمشاركة العامة، وحول ما يتّصل بقضايا التقدّم الاجتماعي.

وصحيح أن الإصلاحيّين والمحافظين في إيران ينطلقون من المرجعيّة الإسلاميّة، إلا أنهم يختلفون في منظوراتهم الاجتماعية، وفي طبيعة رؤيتهم للمرأة من بعض الجهات.

المرأة وقضايا الشرف

■ **تتواصل موجة واسعة حول قضايا الشرف، ومنها ما حدث في الأردن، ما رأيكم بها؟**

إذا انطلقنا من المنظورات الفكريّة، فنلاحظ أن الخطابات الإسلامية المعاصرة ظلّت تربط كرامة المرأة بالعفّة والشرف، في حين أن الخطابات غير الإسلامية، تربط كرامتها بنظام الحقوق، ولا تعطي مسألة العفة والحدود الشرعية والأخلاقية اعتبارات كبيرة، وهذا هو منشأ النزاع بين أصحاب هذه الخطابات. والذي ندعو إليه هو ربط كرامة المرأة بالعفّة والشرف، إلى جانب نظام الحقوق على قاعدة المرجعيّة الإسلاميّة.

أما قضية الشرف في الأردن فهي مقنّنة في التشريع والقانون هناك، وبالتالي لها مرجعيّة قانونيّة، وليست مرجعيّتها العُرف أو التقاليد أو أيّ طريق آخر، كما لا نستطيع أن نأخذ بالصورة التي تقدّمها لنا أجهزة الإعلام حول هذه القضيّة خصوصاً مع وجود قاعدة قانونيّة.

■ **إذا توقّفنا عند موضوع الخلع الذي تم إقراره في مصر، كيف تنظرون إلى هذا الموضوع؟ وهل يلعب دوراً في تحسين أحوال المرأة في العالم الإسلامي، وكيف؟**

التصوّر الإسلامي ينظر إلى المرأة في نطاق الانتماء إلى الأسرة، إما بوصفها بنتاً أو زوجةً أو أماً، في حين أن التصوّر الغربي، ينظر إليها في نطاق فلسفته الفردية، ومن هنا يتحدّد الاختلاف في نظام الحقوق، فالتصوّر الإسلامي لا يفصل نظام حقوق المرأة عن الأسرة، فيما نرى هذا الفصل واضحاً في نظام الحقوق الغربي.

ولا نريد من هذا الكلام أن ننفي مبدأ الخلع الذي تقرّرت مشروعيّته في الشريعة الإسلامية، والإشكال يتحدّد في التركيز اللاّفت على مثل هذه الأمور.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الخلع في نظام حقوق المرأة يعادل الطلاق في نظام حقوق الرجل، وكما أن الرجل يتخلّى في حال الطلاق عمّا وهبه للمرأة من مهر حسب ما هو مقرّر في التشريع الإسلامي، فإن المرأة أيضاً تخلع ارتباطها مع الرجل بالتخلّي عن بعض حقوقها الماديّة.

لكن، ثمة تخوّف من أن يكون التركيز على مسألة الخلع سبباً لتفكيك الأسرة وهدم كيانها، فحماية الأسرة هي من الأمور التي تشدّد عليها الشريعة الإسلامية، ولهذا ارتبط نظام حقوق المرأة بالأسرة.

وبعد إقرار نظام الخلع في البرلمان المصريّ، وردت إلى المحاكم هناك مئات الدعاوى من سيدات يطالبن بالانفصال عن أزواجهن. ونحن في انتظار أن تُدرس هذه الظاهرة بطرائق البحث الاجتماعيّ والمسحيّ والوضعيّ والتحليليّ، لمعرفة ما إذا كانت هذه القضية قد ساعدت في تحسين أحوال المرأة أم العكس.

ثبت المصادر والمراجع

- أبو شقة، عبد الحليم، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، الكويت: دار القلم، 1990م.
- جدعان، فهمي، **أُسُس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث**، عمان: دار الشروق، 1998م.
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت: دار نوفل، 1997م.
- رضا، محمد رشيد، **النساء في الإسلام**، بيروت: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ.
- شفيق، منير، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات**، بيروت: دار الناشر، 1990م.
- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، **مسائل حرجة في فقه المرأة**، بيروت: المؤسّسة الدولية للدراسات والنشر، 1994م.
- صالح، أماني وأخريات، **المرأة العربية والمجتمع في قرن**، دمشق: دار الفكر، 2002م.
- الصانعي، الشيخ يوسف، **سلسلة الفقه المعاصر**، ترجمة: حيدر حب الله، قم: مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، 1427هـ

- عمارة، محمد، **قاسم أمين الأعمال الكاملة**، القاهرة: دار الشروق، 1989م.
- الغزالي، الشيخ محمد، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، القاهرة: دار الشروق، 1996م.
- فضل الله، السيد محمد حسين، **تأمّلات إسلامية حول المرأة**، بيروت: دار الملاك، 1992م.
- القرضاوي، الشيخ يوسف، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1992م.
- مجموعة من الكتّاب، **الفكر الحركي الإسلامي وسبل تجديده**، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، 1993م.
- مهريزي، الشيخ مهدي، **نحو فقه للمرأة يواكب الحياة**، بيروت: دار الهادي، 2002م.
- ويب، جيزيلا وأخريات، **دعونا نتكلّم. . مفكّرات أميركيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير**، ترجمة: إبراهيم يحي الشهابي، دمشق: دار الفكر، 2002م.

Center of Civilization for the
Development of Islamic Thought

THE CIVILIZATIONAL STUDIES' SERIES

24

ISLAM AND WOMAN

The Renewal of Religious thought about Woman

المرأة نصف المجتمع، تحرير المرأة، حقوق المرأة، تمكين المرأة، كل هذه الشعارات رُفِعت وما زالت تُرفَع بحقٍ أو بغير حق في وجه الفكر الديني عموماً والإسلامي منه على وجه الخصوص، ويحاول الكاتب في دراسته هذه عرض أهم التيارات التي دعت إلى إصلاح الرؤية إلى المرأة من داخل الفكر الإسلامي، ويقارن بين هذه الرؤى للخروج بنظرية يرى أنها تحقق للمرأة وللمجتمع الإسلامي عموماً ما كان يصبو إليه لتطوير واقع المرأة والنهوض بشؤونها. وخاصة بعد أن أصبحت المرأة أكثر تعليماً وتدريباً وخبرةً ومشاركة في الحياة العامّة، وتغيّرت نظرتها إلى ذاتها ودورها ومستقبلها، وازدادت إدراكاً لضرورة إصلاح أوضاعها وتحسين نوعية حياتها، وإعادة الاعتبار لكرامتها وشخصيتها، وتصحيح النظرة السائدة حولها التي تنتقص من إنسانيتها وعقلها ودينها.

وحتى لا تصطدم المرأة بواقع قد يبعث على الإحباط واليأس، أو يحرّضها على الالتحاق بالنموذج الغربي، المتصادم مع النموذج الإسلاميّ والهويّة الإسلاميّة، ومن أجل أن تكتشّف المرأة بأنّ الدين هو طريقٌ للتقدّم لها في الحياة، وضمانٌ لحقوقها، وحمايةٌ لكرامتها، وتزكيةٌ لنفسها، وصيانةٌ لعفّتها، وباعثٌ لتعليمها، وتشريع لسعادتها، كان من الضروري الدعوة لتجديد التفكير الديني حول المرأة

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com